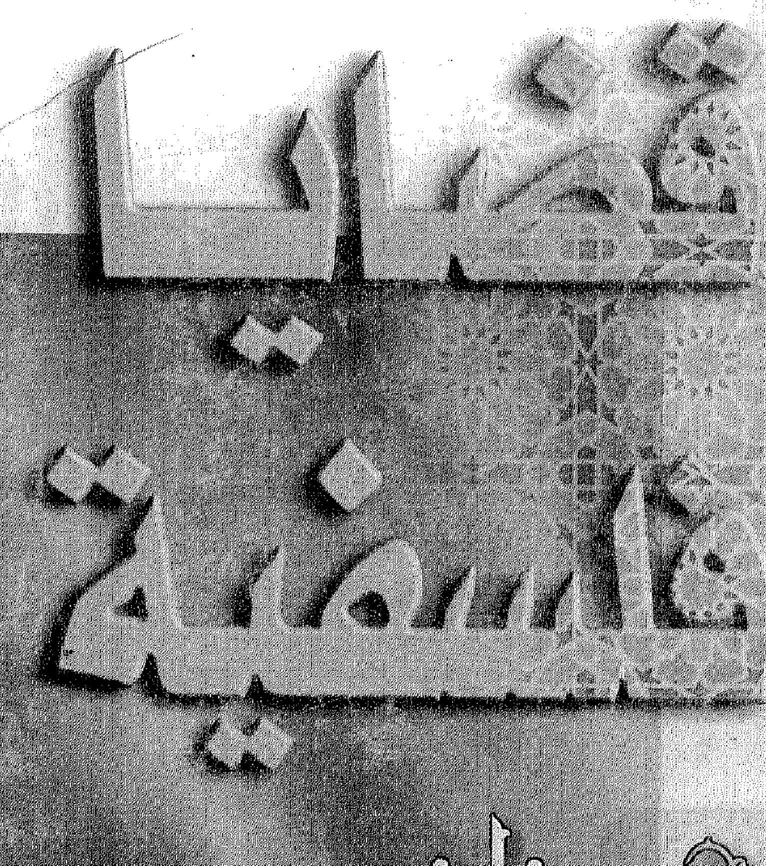
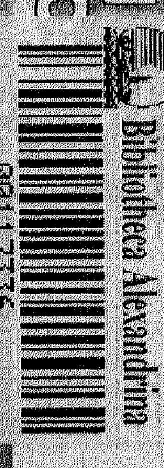


مطبوعات
جامعة الإمارات العربية المتحدة

(٤٥)



قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية



تأليف
أ.د. سعد الدين السيد صالح

الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م





مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة
(٤٥)

قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية

تأليف
أ. د. سعد الدين السيد صالح
الأستاذ بجامعة الامارات العربية المتحدة

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



بسم الله الرحمن الرحيم

« المقدمة »

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

وبعـــــد / ....

فهذه أبحاث فى العقيدة والفلسفة كلفنى باعدادها مجلس قسم الدراسات الاسلامية من أجل تدريسها على منسوبى كلية العلوم الانسانية والاجتماعية طبقاً لمساق " العقيدة الاسلامية والفلسفة " الذى وضع طبقاً للخطة المطورة.

ويهدف هذا المساق إلى تحقيق الأهداف التالية :

١ - تعريف طالب قسم الدراسات الاسلامية بموقف عقيدته من الفكر الفلسفى ونظرياته الأساسية فى المعرفة والوجود والقيم.

٢ - تمكين طالب قسم الدراسات الاسلامية من تكوين اتجاه عقدى اسلامى تجاه التيارات الفلسفية المختلفة.

٣ - تمكين الطالب من التعامل - فى مجال الدعوة الاسلامية - بمنهج سليم فعال مبنى على معرفة الاتجاهات الفلسفية المؤثرة فى البيئة الفكرية والثقافية.

٤ - اعداد الطالب لمواصلة البحث فى الدراسات العليا فى مجال العقيدة والفلسفة.

وأما خطة البحث فقد اقتضت أن يقسم إلى مقدمات عامة وثلاثة أبواب

* أما المقدمات فسوف نتناول فيها المداخل الأساسية للبحث فى ميدان العقيدة والفلسفة وهي :

- تعريف الفلسفة ، وبيان موضوعها وغايتها ، ومناهج دراستها .

- توضيح العلاقة بين الفلسفة والعلم والدين - وعلوم العقيدة الاسلامية " علم الكلام ".

- البحث فى العلاقة بين النظر والعمل في الفلسفة وفى العقيدة الاسلامية.
- التعرض لأهم مدارس الفلسفة اليونانية باعتبارها قد شكلت محاور أساسية فى تاريخ الفلسفة والعقيدة.
- الحديث عن أهم النظريات فى الفلسفة وبيان موقف العقيدة الاسلامية منها.

* وأما الباب الأول فيدور الحديث فيه عن نظرية المعرفة وهو مقسم إلى أربعة فصول:

- الفصل الأول : فى امكان المعرفة.
- الفصل الثاني : فى طبيعة المعرفة .
- الفصل الثالث: فى مصادر المعرفة.
- الفصل الرابع : فى وسائل وأدوات المعرفة.

مع توضيح موقف العقيدة الاسلامية من كل موضوع من هذه الموضوعات ، بحيث يخرج القارئ بتصور كامل عن نظرية المعرفة فى الاسلام.

وأما الباب الثانى فيدور حول نظرية الوجود وهو مقسم إلى فصول متعددة تتناول موضوعات الطبيعة مثل الجواهر والأعراض - الهيولى والصورة - العلة والمعلول - الزمان والمكان - الواجب والممكن - القدم والحدوث.

كما يتناول موضوعات ما بعد الطبيعة - مثل : قضية الألوهية والعالم ، الصدور ونظرية الفيض - نظرية المثل - النفس والفكر والمادة ، وغير ذلك من المباحث الفلسفية ومعالجتها فى ضوء العقيدة الاسلامية وذلك ببيان ما يمكن أن يقبله الاسلام وما يمكن أن يرفضه من هذه الموضوعات الفلسفية.

* وأما الباب الثالث فيبحث فى نظرية القيم ، ويتناول عدداً من الموضوعات الهامة مثل قضية الحق والباطل - والخير والشر ، والحسن والقبيح ، والسعادة والشقاوة ، والمنفعة ، واللذة والألم ، والفضيلة والرذيلة.

ونظراً لأن هذا الكتاب سوف يدرس على طلاب وطالبات قسم الدراسات

الاسلامية بجامعة الامارات ، فقد راعيت فيه أموراً منها :

١ – تبسيط الموضوعات الفلسفية وتقريبها من ذهن القارئ بعبارة واضحة.

٢ – البعد عن الأفكار الغامضة ، والتفريعات ذات الصبغة الأكاديمية البحتة ، وما اضطررت لعرضه منها – لضرورة المنهج الموضوع مسبقاً من قبل القسم – فقد تناولته بطريقة سلسة.

٣ – عرض الأفكار بأسلوب واضح بعيد عن الغموض والتعقيد.

٤ – التبسيط الذى يتلائم مع مستوى الدارسين.

٥ – الالتزام بالمنهج الموضوع من قبل القسم وعد التدخل فيه الا عند الضرورة القصوى، وذلك فى حدود التقديم أو التأخير أو إضافة بعض الموضوعات التى تقتضيها طبيعة البحث العلمى.

٦ – الاعتماد على المصادر الأساسية وخصوصاً ما يتعلق منها بعرض موضوعات الفلسفة اليونانية ، بالاضافة الى ما كتبه الشراح المحدثون.

٧ – الحرص على بيان موقف الاسلام بصورة واضحة ومحددة من سائر القضايا الفلسفية التى عرضنا لها من خلال هذا البحث.

وأسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه ، خدمة للعلم والدين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

أ. د. سعد الدين السيد صالح

عميد كلية أصول الدين بالزقازيق– سابقاً

والأستاذ بجامعة الامارات



" مقدمــات .. عامــة "

١ – مفهوم الفلسفة

٢ – موضوعها – وغايتها – ومناهج دراستها

٣ – العلاقة بين الفلسفة والدين والعلم

٤ – العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام

٥ – العلاقة بين النظر والعمل

٦ – أهم مدارس الفلسفة القديمة

٧ – النظريات الأساسية فى الفلسفة

مفهوم الفلسفة

هناك للفلسفة عدة مصطلحات منها : (الفلسفة) (الفلسفة الأولى) (الفلسفة العامة) (الميتافيزيقا) (العلم الالهى) بل ويسميها ابن سينا ما قبل الطبيعة ويعلل لهذه التسمية بأن الأمور المبحوث عنها فى هذا العلم هى بالذات وبالعموم قبل الطبيعة[١] .

فهذه ألفاظ شتى ولكنها متقاربة الدلالة على الموضوع الذى نعالجه تحت اسمه المفضل " الفلسفة "[٢]وهى كلمة يونانية مشتقة من كلمتين هما :

(فيلو) بمعنى محبة.

و (سوفيا) بمعنى حكمة.

اذا فالفلسفة من الناحية اللغوية هى محبة الحكمة والحكمة هى أرقى أنواع المعرفة لأنها تتناول المسائل الكبرى والمبادئ العامة وتتجاوز البحث فى الجزئيات والعوارض المرئية الى ما بعد الجزئيات من الماهيات العامة والحقائق الكلية فهى لا تبحث فى سلسلة الأسباب والمسببات المباشرة والمرئية فهذا من أختصاص العلم التجريبى الذى يقف بحثه عند المشاهد والمحسوس، وإنما تبحث فى العلل الأولى أو العلل البعيدة والمفارقة.

وإذا بحثت الفلسفة فى الطبيعة فهى تبحث فيها من زاوية خاصة وهى زاوية المهايا والحقائق والعلاقات والعلل المفارقة والتى يعجز العلم عن البحث فيها.

فهى تبحث فى الحركة والمكان والزمان والخصائص والذاتيات فتؤلف علماً طبيعياً من نوع خاص ثم ترتقى بعد ذلك إلى علم أعم وهو علم ما بعد الطبيعة فتبحث فى قضايا الألوهية والنفس والعقل ، وتنظر فى الأخلاق وما يجب أن تكون عليه فى الفرد والأسرة والمجتمع[٣] ونستطيع من خلال ما تقدم

---

(١) الشفاء ج١ ص٢١.

(٢) د. محمد ثابت الفندى مع الفيلسوف ص١١ بيروت سنة ١٩٨٠م.

(٣) دروس فى تاريخ الفلسفة د. مدكور وزميله ص٥١.

أن نعرف الفلسفة فنقول : أن الفلسفة هى العلم الذى يبحث عن حقائق الأشياء وعللها وغايتها وعلاقاتها بغيرها من الأشياء الأخرى[(١)] .

أو هى : علم الموجودات بالعلل البعيدة ، أما العلم بالعلل القريبة فهو من اختصاص العلم التجريبى ، وبذلك يتبين لنا أن الفلسفة لون متميز من التفكير ولا يستطيع العلم التجريبى أن يحل محله.

غير أن هذا المفهوم المعتدل للفلسفة والذى يفسح للعلم مجالاً بجوارها قد تغير فى ظل الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

* ذلك أن الفلسفة الحديثة اهتمت بنظرية المعرفة من حيث طبيعتها ووسائلها فكان الخلاف الحاد الذى ظهر بين الواقعيين والمثاليين ، وبين العقليين والحدسيين والتجريبيين ، فبينما اهتمت الفلسفة القديمة بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، اهتمت فلسفة المحدثين بالمعرفة ونظرت إلى الوجود من خلالها .

* أما الفلسفة المعاصرة فقد رفضت البحث فى الوجود أو الموجود بما هو موجود وحصرت موضوع بحثها فى الانسان المشخص أو الموجود المحسوس.

وهذا هو مفهوم الفلسفة عند الماركسية والوجودية والوضعية السانجة ، أما الوضعية المنطقية فقد اعتبرت الفلسفة مجرد منهج لتحليل اللغة ، وتشترك هذه الاتجاهات المعاصرة فى : خاصية أساسية وهى إنكار الميتافيزيقا والاكتفاء بالعلوم التجريبية والرياضية كبديل عنها[(٢)] والغريب أن هؤلاء المعاصرين يسمون تفكيرهم (فلسفة علمية) والحقيقة أن هذه الفلسفة العلمية فلسفة تنكرت للفلسفة الحقة فهي فلسفة مفكرين مجردين من الموهبة الفلسفية ، واختراع من ليس لديهم ما يقولونه فى الفلسفة أكثر مما قال العلم ، إنها نتاج عصر نضب فيه معين الوجدان والقلب والروح وأنها نفى وإلغاء للفلسفة،

(١) د. عوض الله حجازى – تاريخ الفلسفة اليونانية.
(٢) راجع أسس الفلسفة د. توفيق الطويل ص٥٠ وما بعدها.

فهى فى النهاية نوع من اللا فلسفة ولذا نرى فيلسوف الإسلام أبا نصر الفارابي يصنف الفلاسفة إلى أصناف منهم :

الفيلسوف الحق ، والفيلسوف البهرج والفيلسوف الزائف.

والحق أن الفلسفة – شئ أكبر من مجرد البحث النظرى والتأمل العقلي، وأكثر من دراسة الواقع المحسوس وحقائقه التجريبية ، ولا يمكن أن يغنى العلم عن الفلسفة فى فهم حقيقة الإنسان والكون والإله.

والفيلسوف وحده هو الذى يدرك حدود العلم كمنهج من مناهج المعرفة فيثير العقل عنده أسئلة كثيرة يضع لها إجابات محددة تكون هى الفلسفة فما يميز الفيلسوف الحقيقى بهذا الاسم إنما هو محبته ما بعد الطبيعة ، لأنه يبحث فيما وراء العالم الطبيعى المنظور عما يتجاوزه أو يفارقه من معنى غير منظور أو قيمة أو حقيقة أو علة ولا يكتفى بمعرفة العالم التجريبى الذى يحبسه فى نطاق التجربة والحس .

إن الفيلسوف يتميز بأن عليه أن يخرق حجب العالم الحسى الذى يحتوينا ويضغط علينا من كل جانب – لكى ينفذ إلى العالم المعقول أو الروحى أو العلوى أو الإلهي المفارق لعالم الطبيعة(١).

وليس معنى ذلك أن الفيلسوف يصل دائماً إلى الحق فى قضايا ما بعد الطبيعة إنما هى محاولات أصابوا فيها أحياناً وأخطأوا كثيراً ، ومن هنا يأتى الدين والوحى والرسالات لكى تكمل نقص الفلسفة وتصحح أخطاءها وتكشف لنا عما يعجز الفلاسفة عن كشفه.

والحق أنه لا العلم يغنى عن الفلسفة ، ولا الفلسفة تغنى عن العلم ولا يستطيع العلم والفلسفة معاً الاستغناء عن الدين فالأديان الصحيحة تدعوا الى عمل العقل كما تدعوا إلى البحث العلمى.

---

(١) د. محمد ثابت الفندى – مرجع سابق ص١٤.

موضوع الفلسفة

إذا كانت الفلسفة هي البحث العقلي الحر فان موضوعها لا بد أن يكون شاملاً لكل ما يعتقد أنه يقع في نطاق العقل البشري من مجالات للفكر والبحث فهي في بحثها لا تقف عند حد بل تنقب عن حقيقة كل شئ.

فهي تبحث أول ما تبحث في الوجود الكوني ما هو ؟ وما طبيعته ؟ وما علته؟ وما غايته ؟ ومصيره ؟ وما علاقته بالإله ؟ وهل الوجود أحادي أو ثنائي؟

وتبحث في الإنسان باعتباره جزءاً من هذا الوجود وعن مدى إمكانياته المعرفية وقدراته العقلية وعلاقته بالإله وحياته الاجتماعية ونظمها المثالية ، كما تبحث في أخلاقه وقيمه من الحق والخير والجمال وهل هي مجرد معاني في العقل أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها.

وإن كانت هذه الموضوعات العامة قد اختلفت من مرحلة إلى مرحلة ، ففي الفلسفة الحديثة والمعاصرة وبعد انفصال كثير من العلوم عن الفلسفة بمعناها العام أصبح موضوعها قاصراً الآن على البحث في الميتافيزيقا.

وظهرت اتجاهات فلسفية حديثة حصرت موضوع الفلسفة في نظرية المعرفة من حيث إمكانها ووسائلها.

كما ظهرت اتجاهات أخرى حصرت موضوع الفلسفة في الإنسان المشخص والبحث في واقعه المحسوس فقط كما ذهبت إلى ذلك المذاهب الوضعية الساذجة والشيوعية والوجودية وغيرها من الفلسفات التي أسقطت الوجود العام من اعتبارها وقصرت بحثها في الإنسان المشخص ومشكلاته الآنية.

غاية الفلسفة

اختلفت الغاية من الفلسفة طبقاً للتطور الذى لحق بتاريخ الفلسفة فبينما ذهب أرسطوطاليس إلى أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين أساسيين وهما :

الفلسفة النظرية : التى تهدف إلى العلم للعلم أو البحث للبحث بصرف النظر عما يترتب على هذا البحث من غايات عملية : والفلسفة العملية التى تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة وبناء المجتمع المتماسك من الناحية الأخلاقية والسياسية والاقتصادية.

أقول بينما كان الحال كذلك فى ظل الفلسفة اليونانية تحولت هذه الغاية في فلسفة العصور الوسطى المسيحية إلى غاية أخرى وهى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك بإستخدام الفلسفة كوسيلة لتأييد حقائق الوحى.

وأما فى الإسلام ، فقد كان للفلسفة غايات كثيرة منها – التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإن كان بعض الفلاسفة المسلمين قد فشلوا فى تحقيق هذه الغاية حيث شوهوا حقائق الوحى ، ولكن ما نجحوا فيه بالفعل هو وضع أسس المنطق الإسلامي.

أما فى العصر الحديث فقد أصبحت غاية الفلسفة هى مجرد النتائج العملية فقط بصرف النظر عن معرفة الحقائق لذاتها وهذا هو الاتجاه الذى سارت عليه الفلسفة الماركسية والوجودية ، وجسدته تماماً الفلسفة البراجماتية التى ربطت الحقائق بنتائجها العملية فلم تعترف بالحق لذاته أو الخير لذاته بل زعمت أن كل فكرة لا تؤدى إلى سلوك عملى فى دنيا الواقع فهى فكرة باطلة(١) .

غير أن هذه الاتجاهات الحديثة فى الفلسفة قد وقعت فى أخطاء كثيرة .

* ذلك أن الإنسان ليس مجرد جسم مادى وإنما هو جسم وروح وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نحصر فائدة الفلسفة فى الغايات العملية المادية فقط ، فهناك

---

(١) راجع التجربة الدينية فى الفلسفة البراجماتية للمؤلف.

فائدة مادية وفائدة روحية وعقلية يستفيدها الإنسان من دراسته للفلسفة[١]

ومن هنا يرى ديكارت : أن الدراسات الفلسفية تفيدنا فى إصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا وتفرق بيننا وبين الحيوانات التى لا هم لها إلا الغايات المادية فقط - أما الإنسان فاهم ما يميزه العقل فيجب عليه أن يبحث فى الفلسفة لأنها هى القوت الصحيح للعقول[٢] بعد الإيمان بالله .

* ومن فوائد الفلسفة أيضاً أنها تعلمنا المنهج الصحيح للتفكير ذلك أن الصراعات الفكرية التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة توضح لنا أن الحقيقة الفلسفية ليست حكراً على أحد وأن كل فيلسوف قد أصاب وأخطأ وهذا ما يوجه العقل البشرى إلى ضرورة إتباع منهج الشك فى الأفكار البشرية وعدم قبول الآراء والنظريات لمجرد أن فيلسوفاً معيناً قد قال بها بل لا بد من التفكير والنقد. وحقاً إن تاريخ الفلسفة يمثل سجلاً لأخطاء العقل وهذا خليق أن يشعر الإنسان بالتواضع وعدم الاعتداد المطلق بالعقل فقط فالعقل له حدوده التى ينبغى أن يقف عندها.

فهاهم كبار الفلاسفة تسقط عقولهم فى كثير من قضايا الألوهية والغيبيات غير أن هذا لا يعنى أن الفلسفة لا فائدة منها فكم استفدنا من الفلاسفة فى منهج بحثهم وفى آرائهم فى العلم والأخلاق والسياسة والاجتماع وغيرها.

* ويرى الفلاسفة أننا من خلال مناهج الفلسفة نستطيع أن نعرف الله عز وجل يقول الفارابي: "وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله"[٣] .

---

(١) اليس مجرد ازالة الجهل بواسطة العلم يكون فائدة، ان كلمة فائدة تصبح سوقية مبتذلة إذا كان القصد منها الفائدة المادية فقط، وعندما انتهى فيثاغورس من اثبات احدى نظرياته الهندسية - قال له تلميذ غبى وما فائدة هذا، فأمر له استاذه بدراهم - ازدراء له - لأن العلم ينبغى أن يكون للعلم.

(٢) ديكارت - مبادىء الفلسفة ص٣١.

(٣) ما ينبغى ان يقدم قبل تعليم الفلسفة ص١٢.

* وأخيراً يلفت الدكتور محمود زقزوق النظر إلى أحد الجوانب الهامة التى تدلنا على أهمية الدراسات الفلسفية ومدى ارتباطها بالحياة ، ويتمثل هذا الجانب فى أن فهم التيارات الفكرية والأيديولوجيات المنتشرة فى العالم شرقه وغربه- يعتمد فى المقام الأول- على فهم الأفكار الفلسفية التى تشكل الأساس الذى تقوم عليه هذه التيارات ، فإذا ما أردنا أن نتابع التطور الفكرى الذى يسود العالم اليوم ، وأن نصل إلى مستوى الفهم والإدراك لما يدور حولنا فعلينا أن نتجه إلى دراسة جذور هذا التطور الفكرى القائم – حتى نستطيع أن نستوعب الأفكار[1] المعاصرة ، وأن نحسن مناقشتها والرد عليها ، وأن نحصن أنفسنا ضدها.

(١) تمهيد للفلسفة ص٣٦ – الطبعة الثانية.

بين الدين والفلسفة

لاشك أن موضوع الفلسفة العامة هو نفسه موضوع الدين . فإذا كانت الفلسفة تبحث فى الإنسان والكون والإله فإن الدين أيضاً يدور حول هذه القضايا فهو يبين وجود وصفات الإله وعلاقته بخلقه، ويوضح طبيعة الإنسان ويبين بدايته ونهايته ومصيره ، ويحدد لنا حقيقة الكون الذى نعيش فيه ، بل إن موضوع الدين أشمل بكثير من موضوع الفلسفة إذ أنه يبحث فى أمور كثيرة لم تبحث عنها الفلسفة ومنها واجبات الإنسان نحو خالقه ، وتفاصيل مراحل ما بعد الموت وغير ذلك من المسائل التى اختص بها الدين ولم تتطرق إليها عقول الفلاسفة، ولكن الفرق بين الدين والفلسفة يتمثل فى أمور جوهرية وهى :

منهج البحث : فالفلسفة تعتمد على المنهج العقلى الحر ولاشك أن لكل فيلسوف عقله الخاص وثقافته المعينة التى عالج من خلالهما قضايا الفلسفة ومن هنا اختلف الفلاسفة وتناقضوا وتعارضوا ولم يتفقوا على حقيقة واحدة منذ ظهرت الفلسفة والى الآن .فما ذكره أفلاطون نقضه أرسطو ، وما أثبته أرسطو أنكره تلامذته وهكذا كان تاريخ الفلسفة لا اتفاق فيه على شئ إذ الشأن فى الفلسفة كالشأن فى الإنتاج الفنى : يحمل طابع الفردية والأصالة والإبداع.

ويعبر (هنرى برجسون) الفيلسوف المعاصر عن هذه الحقيقة فيقول إن الفلاسفة أشبه بمتفرجين على ملعب كرة فيرى كل واحد منهم الملعب واللاعبين من موقفه الذى لا يشاركه فيه غيره(١).

أما الدين فهو يعتمد على الوحى السماوى الصادق وبما أن الوحى معصوم فلا مجال للخلاف أو التعارض .

وإذا كانت حقائق الفلسفة تعتمد على الظن والتخمين فإن حقائق الدين

---

(١) د. محمد ثابت الفندى – مرجع سابق ص١٨.

تعتمد على اليقين المطلق الذى لا يقبل الشك لأنه وحى العليم الخبير الذى يعلم السر وأخفى.

ومن هنا ضمن الله لنا العصمة فى الوحى ، ولم يضمنها فى الآراء العقلية ، وليس معنى ذلك أن الدين لا يعتمد على العقل فالدين له جانبان :

* جانب صدور وهو الوحى.

* جانب قبول وهو العقل ومن هنا تكون مهمة العقل هى فهم الحقائق الدينية ومحاولة الاستدلال عليها وتأييدها - والبحث فى حقائق الكون المادى والوصول إلى أسراره ولذلك نجد الإسلام يدعو الإنسان دائماً إلى إعمال العقل والفكر من أجل الوصول إلى آيات الله فى الكون.

فالدين يعتبر ضرورة لكشف الحقيقة أمام العقل - فهناك مجالات يجتهد العقل فيها غاية اجتهاده ولكنه فى النهاية لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة التى يطمئن إليها القلب ، ويتبين لنا قصور العقل والفلسفة على وجه الخصوص فى مجال الغيبيات مثل الذات الإلهية ، والروح والسمعيات ، فهذه أمور لا يمكن الوصول إلى الحق فيها إلا من خلال الدين الذى يعتمد على الوحى الصادق " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ".

فالفلسفة فى مثل هذه المجالات لا تستطيع الوصول إلى الحق - وهذا باعتراف الفلاسفة أنفسهم ففى محاورة (فيدون) لأفلاطون التى كان يدور الحوار فيها حول مسألة خلود النفس، اتفق المتحاورون بعد جهد وتعب على أن العقل لا يستطيع الوصول الى الحق وأنه لابد من الوحى.

ولقد دار هذا الحوار بين سقراط وإثنين من كبار الفلاسفة وهما (تيماوس) و (قابس) وبعد جدل عنيف بين المتحاورين وأدلة لا حصر لها ولا عد، يختم تيماوس المحاورة بهذه العبارة القاطعة فيقول : " إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً فى هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى للعقل فيجب : إما الاستيثاق من الحق .

وإما إن امتنع ذلك - كشف الدليل الأقوى والتزرع به فى اجتياز الحياة كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب مادام لا سبيل لنا إلى مركب امتن وامن ، أعنى إلى وحى إلهى "[1].

ويسلم له الجميع بهذه الحقيقة : إن البحث فى مثل هذه الأمور بلا استرشاد من الوحى الالهى يكون مثل إنسان يمخر عباب المحيط على لوح من خشب .. انه ينتحر ؟ وكذلك العقل إذا لم يجد سفينة تنجيه من بحر الغيوب فإنه لا يصل إلى شئ اللهم إلا الظن والاحتمال - وسفينة العقل وطوق النجاة هو الوحى الالهى الذى يكمل مسيرة الفلسفة.

وهذا وقد تحدث المرحوم الدكتور / عبد الحليم محمود شيخ الأزهر عن السمات العامة للفلسفة والتى تميزها عن السمات العامة للدين والتى سنوجزها فيما يلى :

١ - إن الفلسفة ليس لها مقياس تفرق به بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ اللهم إلا العقل ، وكل فيلسوف يدعى أن ما وصل إليه بعقله هو الحق - بينما الدين يعتمد على مقياس ثابت لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

٢ - وبالتالى فكل نتائج الفلسفة ظنية فى مواجهة حقائق الدين اليقينية .

٣ - إن اختلاف الآراء فيها أمر دائم ولا مجال لحسمه - فكل واحد منهم يهدم آراء من سبقه ويزعم أن رأيه هو الحق ، ثم يأتى من بعده فيزيف آراءه وفلسفته ويضع آراء جديدة وفلسفة جديدة ويدعى نفس الدعوة السابقة .

٤ - إن الفلسفة لا رأى لها فخذ أى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد فيها الآراء التى تثبت والآراء التى تنكر - انك ترى الرفض والقبول فى كل أمر - والرفض فلسفة والقبول فلسفة.

---

(١) راجع محاورة فيدون.

وقد يكون الرأى توقفاً عن الرفض والقبول وهو أيضاً فلسفة ، وقد يكون شكاً فى الرفض والقبول وهو فلسفة .

وإذا سألت بعد كل ذلك ما الرأى الفلسفى فى هذه المسألة فستجد كل ما قدمناه[1].

القبول - الرفض - التوقف - الشك وكل ذلك فلسفة ، فما هو رأى الفلسفة ؟

ومع كل ذلك فلا غنى عن دراسة الفلسفة لأنها أمر واقع يعيش معنا ويغزو عقولنا رغماً عنا ويشككنا فى ديننا بلا إرادة منا - ومن هنا كان من الضرورى لنا أن ندرسها ونتعرف عليها - لا لكى نعتنق ما فيها من عقائد وأفكار - وإنما لكى نكشف زيفها ، ونناقش الأسس التى قامت عليها وهذا هو منهج القرآن الكريم الذى تحدث عن سائر التيارات والعقائد الفاسدة التى كانت موجودة فى عصر نزوله.

فقد تحدث عن اليهودية والنصرانية والوثنية كما تحدث عن الدهريين والطبيعيين وعباد الشمس والكواكب ومنكرى الوحى والنبوة وتلك فى النهاية تيارات فلسفية.

إذن فالقرآن الكريم قد استوعب سائر الفلسفات الفكرية المنحرفة ورد عليها وهدم حججها - فلا يصح بعد كل هذا أن نسمع مقولة من يقول :

إن دراسة الفلسفة كفر ، وأن المنطق بدعة ، فلقد كان ابن اليمانى وهو صحابى من صحابة الرسول دائماً يسأل الرسول عن الشر بينما كان أصحابه يسألونه عن الخير .

وكان عمر بن الخطاب يقول : " من لم يعرف الجاهلية لا يعرف الإسلام" .ومن هنا تبدو لنا أهمية دراسة الفلسفة بوضعها فى ميزان العقيدة والدين

---

(١) راجع ص٣٩ من - الفلسفة والحقيقة للمرحوم الدكتور عبدالحليم محمود - دار المعارف سنة ١٩٧٨م.

فـهـو الميـزان الصـادق الـذى لا يأتيـه البـاطل مـن بين يديه ولا من خلفـه ، ولأنه تنزيل من حكيم حـميد ومن هنا كانت العصمة فى الاستمساك به عند الحكم على أى تيار أو أية فلسفة من الفلسفات البشرية .

وفى تقـرير هذا المنـهج يقـول ابن مـسـعـود رضى الله عنه : "اتبـعـوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم".

وهى كلمة حق وصدق فـالكافى هو الله سبـحانه وتعالى الذى أوحى إلينا بالمبادئ والأصول والقواعد ، وطبق رسولنا كل ذلك وبينه ، ومن هنا فلا مجال للابتداع ، لان الذى يبتدع من لا كفاية له .. ولكن الله سبـحانه وتعالى بعد أن أكمل الدين وأتم النعمة - ليس هناك من حاجة ولا من مجال للإبتداع[1].

---

(١) راجع ص٦٣ من المرجع السابق.

الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام

علم الكلام هو العلم الذى يثبت العقائد الإسلامية وذلك عن طريق تقرير الأدلة العقلية والرد على شبهات المنحرفين عن العقيدة ولذلك يعرفه عضد الدين الايجى فى كتابه المواقف بأنه العلم الذى يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية وذلك بإيراد الحجج ودفع الشبه(١) .

ومن هنا يختلف منهج الفلسفة عن منهج علم الكلام :

فالفسلفة بحث عقلى فى الوجود يهدف إلى الوصول إلى حقائق الوجود وغايته وأسبابه وعلله.

فالفيلسوف هو الذى يخلق الحقيقة من خلال بحثه العقلى الحر وقد يصيب وقد يخطئ.

أما عالم الكلام فموضوعه محدد سلفاً فهو يبحث فى قضايا العقيدة الإسلامية وهذه القضايا حددها الوحى نصاً ، سواء كانت متعلقة بالإلهيات أو بالنبوات أو السمعيات بل إن الوحى قد دلل عليها أيضاً – ثم يأتى عالم الكلام لكى يجلى هذه الأدلة ويصوغها صياغة عقلية ، ثم يضيف إليها من عنده أدلة أخرى وحينئذ يتحول عالم الكلام إلى فيلسوف لأن أبحاثه لا تقف عند حدود النص الوارد فى الكتاب والسنة وإنما يجد نفسه مسوقاً إلى البحث فى قضايا فرعية لابد من بحثها لاستكمال الصورة للقضايا الأساسية.

ونضرب على ذلك مثالاً :

فقد أثبت القرآن وجود الله وحدد صفاته ، وأثبت النبوات والسمعيات .. فلا شك أن عالم الكلام يؤمن بهذه القضايا أولاً ثم يأتى بعد ذلك فيضف الأدلة على وجود الله ويصوغها صياغة منطقية ، ثم يصنف صفات الله فيقسمها إلى صفات معنوية ومعانى وسلبية ونفسية ، ثم يبحث فى حقيقة الصفة

---

(١) المواقف جـ١، ص٣٥، مع ملاحظة أن تحصيل العقائد الدينية إنما يكون من الشرع والوحى أولاً.

والفرق بينها وبين الذات وهل هى عين الذات أم غير الذات – وكذلك باقى المباحث ، وهكذا يبدأ عالم الكلام مؤمناً بعقيدة مسبقة – ولكنه ينتهى فيلسوفاً ينشأ ما يتطلبه الإيمان من مباحث هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى علم الكلام.

وبذلك يتحدد لنا وجه الشبه ووجوه الخلاف بين الفلسفة وعلم الكلام.

* فالفيلسوف هو الذى ينشئ عقيدته من خلال عقله وعالم الكلام تأتيه العقيدة جاهزة.

* الفيلسوف غالباً ما يضل ولا يصل إلى الحقيقة لأنه يبحث فى قضايا لا يستطيع العقل أن يصل إلى كنهها ، ولذلك فهو قلق دائماً أما عالم الكلام فهو على يقين من صدق عقيدته ولذلك فهو مطمئن دائماً وبعيد عن التوتر والقلق .

* المنهج الذى تعتمد عليه الفلسفة هو العقل والعقل وحده أما المنهج الذى يعتمد عليه علم الكلام فهو منهج العقل والنقل معاً. فالدين الصحيح لا يعارض العقل ولا يمنعه من التفكير لذلك نجد أن القرآن الكريم لم يضع العقل كأساس للمعرفة وحسب وإنما دعا إلى الالتزام بقوانين الفكر واحترام مبادئ العقل كما دعا إلى ضرورة البرهنة اليقينية وتجنب الظن والأوهام ومحاولة التحرر من المؤثرات التى تؤثر على عقل الإنسان وتقف حاجزاً بينه وبين الوصول إلى الحق.

* وقد يعترض البعض علينا حين نقول إن عالم الكلام ينتهى فيلسوفاً بحجة أن الفلسفة تشترط خلو الذهن من العقائد المسبقة ، كما تشترط الموضوعية والحيدة – غير أن هذه الاعتراضات تذهب إدراج الرياح حين نعلم أن أعظم فلاسفة اليونان وهو ارسطو لم يتحرر من معتقداته السابقة حيث أثبت محرك آخر للكون مع المحرك الأول بل قال إنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول حركات أخرى خاصة بالكواكب السيارة وقد تصل إلى خمسة وخمسين فهناك مثل هذا العدد من

الجواهر غير المتحركة والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة[1].

وهكذا لم يتحرر أرسطو من معتقدات البيئة التى كان يعيش فيها وإذا ما أتينا إلى العصر الحديث نجد أن هيجل أعظم الفلاسفة الألمان قد سخر جانباً من فلسفته لمحاولة تبرير لا معقولية المسيحية فى بعض معتقداتها التى لا يقبلها عقل.

وهكذا فالحيدة والموضوعية والتحرر من الأفكار - فى مجال الفلسفة مجرد كلمات لا معنى لها ، وهذا منهج هدام تبناه البعض[2] حتى يخرجوا من نطاق الفلسفة كل من يصدر فى فلسفته على أساس من الفكر الدينى وبهذا نستطيع أن نقول إن عالم الكلام يجمع بين كونه عالماً بالكلام وبين كونه فيلسوفاً ، ولا أدل على ذلك من المباحث الفلسفية الكثيرة التى تضج بها كتب علم الكلام مثل مباحث الجواهر والأعراض والزمان والمكان والطفرة ، والحال والمعدوم وغير ذلك من المباحث الكثيرة ، فنحن حين نقرأ كتباً من أمثال :

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام فخر الدين الرازى ، أو أبكار الأفكار للآمدى. أو المواقف لعضد الدين الأيجى ، أو المقاصد لسعد الدين التفتازانى .

أقول حين نقرأ هذه الكتب لا نستطيع أن نميز فيها بين ما هو علم الكلام وما هو فلسفة .

ولكن يبقى بعد ذلك الفرق الأساسى بين علم الكلام والفلسفة وهو اليقين فى قضايا علم الكلام - والظن والاحتمال فى قضايا الفلسفة.[3]

---

(١) راجع ص١٧٩ من تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم.

(٢) من الذين يردون هذا الكلام د. عاطف العراقى فى كتبه - مذاهب فلاسفة المشرق ص١٧ - وكتاب ثورة العقل ص٢٢.

(٣) مع بداية القرن السادس الهجرى خضع علم الكلام لتطور شمل مادته ومناهجه وطريقة توزيع موضوعاته.

* ففيما يتعلق بالمادة اختلط علم الكلام بإنتاج الفلاسفة المسلمين فى الالهيات بل وفى البحوث الطبيعية، وكان ذلك بغرض الرد على الأفكار الخاطئة، أو دعم المواقف الكلامية =

العلاقة بين الفلسفة والعلم

كانت الفلسفة قديماً هى أم العلوم البشرية جميعها ، ولم يكن هناك علم من العلوم يخرج عن نطاقها - فكانت كلمة علم تساوى فلسفة وكلمة فلسفة تساوى علم يتضح ذلك من التصنيف الذى وضعه ارسطوطاليس للعلوم ذلك أنه قد قسم الفلسفة أو العلم إلى قسمين :

نظرى تندرج تحته علوم ثلاثة هى : الميتافيزيقا والرياضة والطبيعة .

وعملى تنطوى تحته علوم : الأخلاق والاقتصاد والسياسة.

ولأرسطو تقسيم آخر ثلاثى أضاف إلى ما سبق - العلوم الصناعية والفنية من الشعر والأدب وغيرها[1] .

لقد ظلت الفلسفة منذ أرسطو قديماً وحتى ديكارت حديثاً هى أم العلوم وبناءً على ذلك شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجزعها الطبيعة وفروعها الميكانيكا والطب والأخلاق .. ولكن فى القرن الثامن عشر بدأت الفلسفة تفقد مساحات كبيرة من أرضها ، حيث أستقلت عنها كثير من العلوم ، بدأت أولاً بعلوم الطبيعة والكيمياء ثم علوم الحياة ، وأخيراً العلوم الإنسانية من الاجتماع والسياسة والأخلاق وعلم النفس والاقتصاد وغير ذلك ولم يبق من علوم الفلسفة إلا مباحث الميتافيزيقا والمعرفة ، ومن هنا بدأ

ببعض أفكار هؤلاء الفلاسفة والتطلع إلى بناء ميتافيزيقا كلامية أى نظرية شاملة للوجود من منظور اسلامى.

* ومن حيث المنهج نجد أن معظم المتكلمين قد استخدموا المنطق اليونانى إلى جانب مناهجهم الخاصة.

* كذلك خضعت موضوعاته لتنظيم جديد، حيث بدأت بالبحث فى الأمور العامة وهى مباحث تضم القواعد المنهجية التقلدية فى النظر والمعارف ومباحث منطقية وميتافيزيقية وطبيعة تتعلق بالأحكام المشتركة بين الموجودات واجبة أو ممكنة وجدوها ضرورية لدعم بحوثهم الألهية، راجع - المدخل إلى علم الكلام د. حسن الشافعى - ص١١٧ - القاهرة سنة ١٩٩١م.

(١) راجع ص٥٦ من ارسطو د. عبدالرحمن بدوى، وقارن تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم، ص١١٨.

الصراع بين العلم والفلسفة وصار التساؤل من جديد ما علاقة العلم بالفلسفة ؟ وأجاب العلماء الماديون بأن الفلسفة قد انتهى دورها ، وأن العلم قد ابتلعها ولم يجعل لها موضوعاً تدرسه على أساس أن العلم مرتبط بالواقع المحسوس وهى تبحث فيما وراء هذا الواقع المحسوس مما يسمونه الخرافة والأسطورة وذلك تقليلاً من شأن الفلسفة.

نعم كان هذا هو المنهج الذى وضعه (أوجست كونت) والفلسفة الوضعية عموماً حيث زعم (كونت) أنه ليس هناك سوى منهج واحد للمعرفة الإنسانية ألا وهو المنهج الحسى التجريبى الذى وصفه بالمنهج العلمى - ذلك أن الإنسانية بعد أن ظلت قروناً طويلة تعتمد على التفسير الأسطورى والدينى انتقلت بعد ذلك إلى التفسير بالقوى المجردة أو الميتافيزيقا ، أما العصر الحديث فليس أمامه سوى المعرفة العلمية الحية[1] وتلك هى النظرة المتطرفة للعلاقة بين الفلسفة والعلم .. ولكن هناك نظرة موضوعية أخرى تفسح مجالاً لكل من الفلسفة والعلم معاً وتجعل العلاقة بينهما علاقة تعاون وتساند على أساس أن كلاً منهما يكمل نقص الآخر .

لذا نقول فى التفرقة بين العلم والفلسفة إن كلاً منهما له خصائصه المميزة التى نستطيع أن نوجزها فيما يلى :

١ - إن العلم يعتمد فى منهجه على التجربة الحسية والملاحظة الواقعية ، بينما تعتمد الفلسفة على المنهج العقلى الاستنباطى والتفكير المجرد .

٢ - إن موضوع العلم هو المادة المحسوسة بينما موضوع الفلسفة هو ما وراء المادة من أسباب ومسببات وعلل .

٣ - إن العلم يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية فى طوائف متميزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط - فهناك الظواهر التى يدرسها علم النبات والظواهر التى يدرسها علم الحيوان وهكذا ، أما الفلسفة فلا تختص

---

(١) راجع دراسات فى الفلسفة اليونانية - د. أميرة حلمى مطر، ص٢ - القاهرة سنة ١٩٨٠م.

بفرع من فروع الوجود أو المعرفة وإنما تدرس الوجود كله فى شموله واتساعه تدرس الوجود المطلق بصرف النظر عن أن يكون هذا الشىء أو ذاك وإنما الوجود من حيث هو بصرف النظر عن أنواع الموجودات .

٤ - إن العلم يكتفى بوصف الظواهر وتقرير ما هو حادث فقط ، لكن الفلسفة تتجاوز التقرير إلى التفسير وبيان الأسباب الكامنة وراء الأسباب والمسببات الظاهرة .

٥ - إن العلم يفترض وجود الأشياء والمدركات العقلية والمسلمات التى يستخدمها كما هى دون محاولة الاستدلال عليها أو البحث خلفها فعلم الهندسة يفترض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعانى يسميها مصادرات وكذلك قل عن سائر العلوم، أما الفلسفة فلا تسلم بشىء إذا لم يثبته العقل والبرهان ، فالعلم يسلم بصدق التجربة ويقينية ما تأتى به أما الفلسفة فتتساءل عن قيمة التجربة وقد تتشكك من أمرها ، وتتساءل عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادئ التى تقوم عليها ، وقد تكتشف الفلسفة أن التجارب أحياناً ما تكون زائفة وأن الحقائق التى يأتى بها الحس قد لا تكون فى واقع الأمر كذلك ، ولا أدل على هذا من مقررات العلم المادى فى القرن التاسع عشر والتى انهارت فى القرن العشرين ، إذن فالفلسفة تبحث فيما وراء العلم وقد تكشف أسراره وتهتك أستاره لأنها لا تكتفى بمجرد التسليم .

٦ - إن تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، وكم من علماء يجهلون ماضى علومهم[1] أما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة ومن هنا فتاريخ الفلسفة متجدد دائماً فالمشاكل الرئيسية التى أثارها فلاسفة اليونان قبل خمسة وعشرين قرناً من الزمان لا تزال تثار اليوم وسوف تثار غداً .. نعم قد

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا - مع الفلسفة اليونانية ص٥٢ - بيروت سنة ١٩٨٠ وقارن ص٤٥ من مقدمة فى الفلسفة الاسلامية د. عمر التومى الشيبانى - الدار العربية للكتاب - ليبيا ١٩٧٥م.

يختلف منهج التناول ولكن الموضوعات الكبرى فى الفلسفة (الله – الإنسان – الكون) لم تتغير ولن تتغير مادامت هناك عقول تفكر وبشر يعقل.

ومع هذه الفروق بين العلم والفلسفة فإننا لا نقول إن أحدهما يمكن أن يستغنى عن الآخر .

فالفلسفة فى حاجة إلى التعرف على الجزئيات والدقائق التى يصل إليها العلم كل يوم فهى بلا شك سوف تستفيد من هذه المعارف حين تنظمها وترتبها ، وتستنتج منها نتائج جديدة وبذلك تستطيع أن تواكب تيارات الفكر العالمى وهى باستعلائها على العلم سوف تتجمد وتذبل وتنزوى فى ركن ضيق من أركان الحياة .

بل إنها باستفادتها من نتائج العلم قد تكسب أرضاً جديدة ، فالعلم قد يخدم الفلسفة من حيث لايدرى ، وقد توظف الفلسفة مكتشفات العلم الحديث لخدمة الحقيقة المطلقة ومن قبيل هذا التوظيف الفلسفى للعلم القول بأن النظرية النسبية قد انتهت إلى تأكيد الحقائق الغيبية التى تهدم أسس الاتجاه المادى.

وأما العلم فهو بغير الاستفادة من الفلسفة يكون كمن يسير على غير هدى وبصيرة ذلك أن الفلسفة هى التى تمده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والنظرة الشاملة ، وبدون ذلك يظل العلم أشتاتاً متفرقة لا رابط بينها ولا جامع .

وهذا هو أفضل تصوير للعلاقة بين العلم والفلسفة ، لأنه يخدم الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية معاً ، وهناك تصورات أخرى فى القضية قد تنحاز إلى جانب العلم أو إلى جانب الفلسفة فتقلل من شأن هذا لحساب ذاك أو العكس ، وأرى أنها تصورات متطرفة لا تخدم الحقيقة المطلقة.

مناهج دراسة الفلسفة

تنقسم مناهج تدريس الفلسفة إلى قسمين :

القسم الأول : هو منهج البحث التاريخي.

والقسم الثاني:هو منهج البحث الموضوعي .

*** منهج البحث التاريخي :**

أما منهج البحث التاريخي فيعتمد على تناول تاريخ الفلسفة بالترتيب الزمني منذ بدأت وإلى الآن .

والناظر في تاريخ الفلسفة يجد أنها تنتظم تأريخياً من خلال المراحل الآتية :

أولاً : الفلسفة الشرقية القديمة : وهي أم الفلسفات جميعاً وقد ظهرت في بلاد الشرق القديمة مثل مصر ، وفارس ، والصين ، والهند ، وبلاد العرب قبل الإسلام .

ففي هذه البلاد ظهر فلاسفة عالجوا كثيراً من قضايا الفلسفة،وساهموا في بناء صرحها.

ومنهم في مصر (بتاح حتب) و (أبور) وفي فارس (زراد شت) و (ماني) و (مزدك) وفي الصين (لاهو تسيه) و (كونفوشيوس) (مانسيوس) (مي – تي) (كونج – سونج لون) وغيرهم . وفي الهند (بوذا) و (سيكيا موني) و (كابيلا) وقد عالج هؤلاء الفلاسفة معظم قضايا المنطق والفلسفة والتي استفاد منها فيما بعد فلاسفة اليونان.

ثانياً : الفلسفة اليونانية :

والتي مرت بمراحل متعددة سوف نفصلها فيما بعد والتي تميزت عن سابقتها باستخدام المنهج الفلسفي والاستدلال البرهاني .

ثالثاً : الفلسفة الوسيطة المسيحية :

هي الفلسفة التي ظهرت في العصور الوسطى المسيحية والتي يمثلها أوغسطين الذي استخدم الفلسفة في تأييد عقيدته وجعل منها خادمة للدين .

رابعاً: الفلسفة الإسلامية :

والتى يمثلها الكندى والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل ، ولكن أعظم هؤلاء جميعاً هو الإمام الغزالى الذى كشف هؤلاء الفلاسفة فى كتابه القيم "تهافت الفلاسفة" ووضع أسس منهج الشك الفلسفى فى كتابه العظيم "المنقذ من الضلال" وقد أبدع فلاسفة الإسلام ومفكروه منطقاً خاصاً بهم يتميز عن منطق أرسطوطاليس كما أبدع فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا المنهج التجريبى الذى وضح أسسه فى كتابه القانون .

خامساً: الفلسفة الأوربية فى عصر النهضة :

وهى الفلسفة التى أدى الاحتكاك بالمسلمين إلى نشأتها حيث نقل وترجم الفكر الإسلامي عبر مسارب الثقافة العربية إلى الغرب أثناء الحروب الصليبية وفى الأندلس وصقليه ، ويمثله (توما الاكوينى) و (وليم اوكام) كممهدين لعصر النهضة – وقد يطلق على عهدهم اسم (الفلسفة المدرسية).

(وجاليو) (وبرنو) (وبوهمه) (وروجر بيكون) .

سادساً : الفلسفة الأوربية الحديثة :

التى تبدأ مع (فرنسيس بيكون) وتوماس هوبيز و (ديكارت) و (جون لوك) و(هيوم) و (كانت) و (هيجل) و (سبنسر) وغيرهم من الفلاسفة الذين كان لكل واحد منهم فلسفته الخاصة .

سابعاً : الفلسفة المعاصرة :

ويمثلها (هنرى برجسون) و (ورسل) و (وليم جيمس) و (جون ديوى) و (سارتر) وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين .

فإذا درسنا الفلسفة بهذه الصورة فنحن نسير على منهج البحث التاريخى .

ومن خصائص هذا المنهج :

١ – أنه منهج يتسع لدراسة كل فيلسوف بذاته طبقاً للترتيب التاريخى وبذلك يتمكن الدارس من التعرف على جوانب الأصالة والإبداع وجوانب التقليد

والتأثر بغيره من الفلاسفة السابقين .

٢ - ويتميز هذا المنهج بالسهولة والوضوح خاصة مع المبتدئين فى دراسة الفلسفة.

٣ - كما أن دراسة الفيلسوف من خلال التعرف على شخصيته وعلى البيئة التى نشأ فيها ، والجو الثقافى والاجتماعى الذى أثر فى فكره ، يمكن الدارس من تقويم فلسفته تقويماً سليماً .

* منهج البحث الموضوعى :

وهو المنهج الذى يتناول بالدراسة موضوعاً معيناً من موضوعات الفلسفة ثم يبين آراء مختلف الفلاسفة فيه كأن نتناول مثلاً - المشكلة الخلقية فى الفكر الفلسفى أو نتناول نظرية المعرفة ، أو نظرية الوجود أو غير ذلك من قضايا الفلسفة العامة . ثم نحللها ونبين مفهومها وآراء الفلاسفة فيها .

وهذا المنهج يصلح للدارسين المتخصصين ولا يصلح للمبتدئين لأنه يقدم رأى الفيلسوف فى القضية المطروحة بعيداً عن مجمل فلسفته ، وقد يبدو الرأى شاذاً وغريباً - ولكنك حين تربطه بمجمل فلسفة الفيلسوف يبدو طبيعياً ومتناسقاً .

وعلى أى حال فهذا المنهج الموضوعى هو الذى كتب من خلاله كثير من الباحثين كتباً تحت عنوان (الفلسفة العامة) وقد حصروا قضايا الفلسفة فى ثلاث قضايا هى الوجود - والمعرفة - والقيم - ومنهم من يضيف قضية رابعة (الكولوجيا) أى علم الكونيات ويدرسون تحت هذا العلم عدة موضوعات هى :

* الكون والزمان والمكان .
* أصل الحياة.
* فلسفات التطور.
* غائية الكون وهدفه.

* أما بحث الوجود فيبحثون فيه من ناحية كونه أحادى العنصر سواء كان روحياً أو مادياً ، أو ثنائى العنصر أم هو من عنصر محايد لا مادى ولا

روحى ومنه تخرج الموجودات المادية والروحية - كما يقول بذلك أصحاب الواحدية المحايدة[1] معارضين بذلك المذهبين المادى البحت والروحى البحت.

وان كان بعض الباحثين يضمن بحث الوجود سائر ما يبحث عنه فى موضوع الكونيات ويجعلهما موضوعاً واحد .

* وأما نظرية المعرفة فيبحث فيها عن موضوعات أربعة هى :

* مصادر المعرفة - هل هى العقل أو الحس.

* طبيعة المعرفة هل هى مثالية أو واقعية .

- إمكان المعرفة وحدودها ومن خلاله تظهر أراء الشكاك واللاأدريين ، وأصحاب الشك المطلق، والشك المنهجى، والدجما طيقيين (أى أصحاب القطع والآراء النهائية التى لا تقبل الجدل).

- وسيلة المعرفة هل هى فى العقل أو الوحى أو التجربة الحسية، أو الذوق والإشراق أو الحدس.

- وأما نظرية القيم فيتم البحث فيها عن الحق والخير والجمال والمقياس الذى يعتمد عليه كل منهم .

وسوف نسير فى بحثنا هذا على منهج البحث الموضوعى ، حيث سنتعرض للموضوعات الثلاثة الكبرى فى تاريخ الفلسفة وهى : الوجود - والمعرفة والقيم - والنظر إلى هذه الموضوعات نظرة عقدية إسلامية حيث نبين وجوه الاتفاق والاختلاف بين آراء الفلاسفة - وبين العقيدة الإسلامية.

---

(١) ومنهم اسبينوزا ورسل.

العلاقة بين النظر والعمل فى الفلسفة

هل الفلسفة علم نظرى بحت ، أم أنها علم عملى يهدف إلى التطبيق الواقعى لما يتعلمه الإنسان من حقائق المعرفة والوجود ؟

وما هو موقف العقيدة الإسلامية من هذه القضية ؟

فى الحقيقة أن النظر والعمل وجهان لعملة واحدة ولا ينبغى الفصل بينهما ، فنحن ننظر فى حقائق الوجود ونفسرها ونعللها من أجل ما يترتب على ذلك من فوائد وتطبيقات عملية تستهدف نفع الإنسان ، فحينما نقوم بالبحث فيما وراء الطبيعة ونصل إلى وجود اله ونحدد صفاته ، فانه لا ينبغى أن تظل هذه المعرفة الجديدة فى إطارها النظرى التأملى فقط ، بل ينبغى أن تؤثر فى سلوك الإنسان وفى أخلاقه.

وإذا رجعنا إلى موقف الفلسفة اليونانية من هذه القضية نجد أنها قد فصلت بين النظر والعمل .

فها هو أرسطوطاليس يقسم الفلسفة إلى قسمين :

* قسم نظرى يهدف إلى تحصيل الحقيقة لذاتها دون نظر إلى منفعة عملية – وهى علوم الميتافيزيقا – والطبيعة والرياضة.

* وقسم عملى يهدف إلى تدبير السلوك الإنسانى وهى علوم الأخلاق – وتدبير المنزل – والسياسة[(١)] .

وقد أكد أرسطو على قضية الفصل بين النظر والعمل حينما قارن بين أصحاب الخبرة العملية وبين أصحاب الفن والعلوم النظرية فقال :

إننا نعتبر المعرفة أقرب إلى الفن وليس إلى الخبرة والذين يحصلون الفن هم الذين يتصفون بالحكمة ، والحق أن أصحاب الخبرة يعلمون أن شيئاً ما هو كذلك ولكنهم يجهلون السبب أى لماذا هو كذلك و لذلك فنحن نقدر الذين

---

(١) قارن ص٢٥٥ من قوانين الفكر بين الاعتقاد والانكار للمؤلف.

يوجهون العمل أكثر من تقديرنا لمن ينفذونه ذلك لأنهم أكثر علماً وحكمة ويعلمون الأسباب والعلل ، أما المنفذون فهم أشبه بالكائنات غير الحية - الآلات - تعمل بفضل طبيعتها أو بالتعود ، وعلى ذلك فامتياز الرؤساء الموجهين لا يرجع إلى الممارسة ، بل إلى حصولهم على المعرفة النظرية ومعرفة العلل"(١) .

وهكذا يكشف لنا هذا النص عن موقف أرسطو من العلوم العملية التطبيقية فهى فى مرتبة دنيا بعد العلوم النظرية - إذ تبحث العلوم النظرية فى العلل والأسباب وتلك هى الفلسفة أو الحكمة ، ومن هنا يتميز الفيلسوف عند أرسطو بأنه الشخص الملم بالمشكلات والمعارف الكلية والمجردات وهو يتميز عن غيره بأنه لا يدرس من أجل غاية عملية بل يدرس لمعرفة الحقيقة لذاتها ، فالفلسفة ليست علماً إنتاجياً فنياً وإنما هى علم تأملى.

وكان هذا هو الطابع العام للفلسفة اليونانية فى معظم مراحلها فهى عند أفلاطون أيضاً النظر والتأمل فى عالم المثل وعند أفلوطين الاتحاد بالواحد عن طريق النظر الخالص بل إن أفلاطون قد وجه نقداً شديداً إلى هؤلاء العلماء الذين عززوا نظريات الميكانيكا البحتة أو الرياضيات البحتة باختبارات مفردة ، ويقول بلوتارك عن أمثال هؤلاء التطبيقيين " لقد عيرهم أفلاطون ساخطاً عليهم سخطاً كبيراً ، لأنهم أفسدوا الهندسة ، وحقروا من تميزها بأن جعلوها تهبط من شىء عقلانى وغير مادى إلى شىء (مادى محسوس) وكل من استخدم الأدوات الميكانيكية في الهندسة كان عليه أن يستخدم (المادة) وهى تحتاج إلى كثير من العمل اليدوى وهى موضوع العمل الحقير"(٢) .

وهكذا كانت الأبحاث العملية التجريبية عند أفلاطون عملاً حقيراً لأنها توجه النظر من المثل إلى المادة الواقعية التى لم يضع لها أفلاطون أى اعتبار ولا وجود اللهم إلا أنها مجرد أشباح وظلال للعالم الحقيقى وهو عالم المثل .

---

(١) راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو - مقالة الألف ص٩٨٣.

(٢) راجع ص١٥٢ من - الفكر الاسلامى فى مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة - د. يحى هاشم حسن فرغل - القاهرة سنة ١٩٨٦م.

حقاً إن الفلسفة اليونانية قد اتجهت فى بعض مراحلها اتجاهاً عملياً مثل المرحلة السوفسطائية ومرحلة ما بعد ارسطوطاليس عند الرواقية والابيقورية.. ولكن للأسف كان الاتجاه العملى فى هذه المراحل يمثل تطرفاً فى الجهة الثانية حيث تم إهمال النظر واستبعدت الفلسفة التأملية وربطت الحقيقة بما تؤدى إليه من منافع للإنسان مما انتج الشك والسفسطة والجدل الباطل كما هو الشأن فى تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة عند البراجماتية والوجودية والوضعية المنطقية ، فقد ربطت هذه الفلسفات بين الحقيقة وبين ما تؤدى إليه من منافع عملية وبذلك استبعدت من البحث سائر الموضوعات الميتافيزيقية وهو اتجاه مرفوض أيضاً مثل رفضنا للاتجاه الأول الذى يفصل بين النظر والعمل.

وعلى أى حال فالاتجاه العملى البحت لم يستمر طويلاً عند اليونان وذلك بسبب تطور المجتمع اليونانى إلى إمبراطورية كبرى قامت على نظام الطبقات – بحيث زادت الهوة بين الطبقة التى تمتهن العمل اليدوى وبين الطبقة الراقية التى تفرغت للدراسة والتأمل – حتى كان المواطنون الأحرار يترفعون عن الأعمال المهنية التى اختص بها العبيد .

وهذا ما قاله المؤرخ اليونانى (أكسينوفان) "ان الفنون الآلية " اليدوية " لها طابع خاص وهى غير محترمة فى بلادنا ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها"(١).

وقد انطبع هذا الطابع على المنطق الذى اعتمدت عليه الفلسفة اليونانية حيث وصف بأنه منطق صورى تأملى نظرى بحت حقاً إن أرسطوطاليس – واضع المنطق عند اليونان – قد تحدث كثيراً عن التجارب وأهميتها وقام ببعض التجارب إلا أن هذا الأمر لم يكن طابعاً عاماً للمنطق والفلسفة اليونانية، فقد كان الطابع السائد هو الفصل بين النظر والعمل ، وتفضيل الناحية النظرية على الناحية العملية.

---

(١) د. أميرة حلمى مطر – دراسات فى الفلسفة اليونانية – ص٨.

النظر والعمل في ميزان العقيدة الإسلامية :

ربطت العقيدة الإسلامية بين النظر والعمل ربطاً محكماً بحيث لا يمكن الفصل بينهما عند المسلم الحق .

فجوهر العقيدة هو الإيمان ، وحقيقته ما وقر فى القلب وصدقه العمل .

فلا قيمة لإيمان مؤمن يكتفى بمجرد المعرفة والاعتقاد دون أن يكون لاعتقاده أثر على سلوكه.

كذلك فالشعائر التعبدية فى الإسلام من الصلاة والصيام وغيرها لا بد أن يكون لها أثرها على سلوك المسلم ، وينبغى أن تتحكم فى حركته فى الحياة فلا قيمة لصلاة لا تنهى صاحبها عن الوقوع فى الفواحش والمنكرات ومن هنا يقول الله تعالى " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ".

ويربط الإمام على بين العلم والعمل فيقول "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار".

ويقول صلى الله عليه وسلم " ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبى الله داود كان لا يأكل إلا من عمل يده " ولقد قبل الرسول صلى الله عليه وسلم – يد عامل ظهر عليها أثر الكلل والتعب وقال هذه يد لا تمسها النار" "وهذه يد يحبها الله ورسوله " والإسلام لا ينظر إلى العمال اليدويين على أنهم طبقة متدنية من طبقات المجتمع – بل يعتبر كل أفراد المجتمع من العاملين بصرف النظر عن طبيعة عمله بدءا من الحاكم وحتى أقل الناس عملاً وقد ذكر ابن تيميه فى كتاب " السياسة الشرعية " أن أبا مسلم الخولانى دخل على معاوية بن أبى سفيان فقال : السلام عليك أيها الأجير فقال من حوله مستنكرين بل قل : أيها الأمير ، فكررها أبو مسلم ثلاثاً ثم قال : إنما أنت أجير استأجرك ربك على هذه الأمة فقال معاوية دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول" (١).

---

(١) راجع ص٣٦ من انهيار الشيوعية للمؤلف.

ولذلك فان الحضارة الإسلامية قد قامت على أساس الربط بين النظر والعمل والمنطق الذى أفرزته هذه الحضارة هو المنطق الذى يجمع بين سائر مناهج المعرفة البشرية فهو منطق عقلى وتجريبى معاً ، وذلك انطلاقاً من دعوة القرآن الكريم إلى البحث العملى فى مظاهر الطبيعة والنظر فيها من أجل الوصول إلى السنن والنواميس الكونية التى تحكمها من خلال الملاحظة الدقيقة - والتجربة العملية ، وخذ على سبيل المثال قول الله تعالى : "فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير"(١).

وقوله : " ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر"(٢) .

وقوله : " ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً " (٣)وغير ذلك من الآيات الكثيرة التى يدعو فيها القرآن الكريم إلى تدبر ظواهر الكون المادية والتعرف على أسبابها وعلاقاتها ليرتقى بذلك إلى خالق الأسباب ، ولم يترك القرآن مجالاً من مجالات العلوم العملية إلا ولفت النظر إليها ، ولذا أفاد المسلمون من دراسة القرآن الكريم ، فقد خلق فيهم النزعة العلمية ، وغرس فى نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة.

كما أدى هذا الاتجاه فى القرآن الكريم إلى حقيقة هامة توصل إليها المفكرون المسلمون وهى : أن البحث عن الحقيقة يجب أن ينمو نمواً تجريبياً يقوم على أساس الملاحظة والتجربة ، وهذا ما دعا العلماء المسلمين إلى وضع أسس المنهج التجريبى - ونقد المنطق الأرسطى والكشف عن كثير من وجوه النقص فيه.

وهذا الاتجاه العملى فى البحث عند علماء المسلمين هو الذى أوصلهم إلى كثير من النتائج العملية والمكتشفات العلمية التى استفادت منها الحضارة

---

(١) الملك (٤).
(٢) فصلت (٢٧).
(٣) الفرقان (٤٥).

الأوربية حتى يقول (فون كريمر) " أن اعظم نشاط فكرى قام به العرب يبدو جلياً فى حقل المعرفة التجريبية"(١).

وما انتكست الحضارة الإسلامية وتخلف المسلمون عن ركب العلم إلا يوم أن أهملوا توجيهات القرآن الكريم فى البحث العلمى وفصلوا بين النظر والعمل وهذا فى الوقت الذى أخذت فيه أوربا بروح القرآن الكريم العملية فوصلت إلى ما وصلت إليه من حضارة وتقدم مادى ، لايعيبه الا الانهيار الأخلاقى.

ولذلك فان من أهم منجزات الحضارة الإسلامية التى قدمتها للإنسانية هو الربط بين العلم والعمل.

يقول الدكتور يحي هاشم " وإذا كان الإسلام قد أسدى للإنسانية خدمة عظيمة فى توجهاته إلى الربط بين النظر والتطبيق أو بين العلم والعمل ، فإن الإنسانية ما تزال تتطلع إليه فى لهفة لتأخذ من يده التوجيه الذى تشتد حاجتها إليه وهو الربط بين العلم العملى وبين الهدف من وجود الإنسان والعلم والحضارة أو بعبارة أدق الربط بين العلم والدين"(٢).

ونلاحظ فى هذا النص تلميحاً إلى اتجاه خطير يحكم الحضارة الغربية الآن وهو الاتجاه نحو الناحية العملية فقط مع تجريدها تماماً من الأخلاق والدين – وهو لايقل خطورة عن اتجاه الفصل بين النظر والعمل كذلك ويشير هذا النص إلى النظرة التكاملية للحضارة الإسلامية فهى حضارة تجمع بين النظر والعمل وبين العمل والأخلاق والدين – ولا تعرف الفصل بين هذه العناصر الثلاثة.

وإذا كان واقع المسلمين اليوم واقعاً مريراً بسبب الفصل بين النظر والعمل ، فان واقع الحضارة الغربية أكثر مرارة بسبب الفصل بين العمل والأخلاق هذا الفصل الذى سيؤدى إلى تدمير الإنسان ، حيث يسير البحث

---

(١) راجع ص١٢ من أبى الريحان البيرونى – د. على الشحات – القاهرة ١٩٦٨م.

(٢) د. يحى هاشم – الفكر الاسلامى فى مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة – ص١٥٣.

العملى فى أوربا مجرداً من الأخلاق ، منفلتاً من توجيهات الوحى السماوى ، منذراً بالنهاية الحتمية "حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها آتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس".

ولقد صدق الله حين قال : " فلما نسو ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة ، فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ".

مراحل ثلاث مرت بها الحضارة الغربية وهى :

* نسيان الله والفرار من تعاليمه .

* فتح أبواب النعم عليهم – ولم يعترفوا بالمنعم.

* الانحلال والانهيار الذى يعقبه الاستبدال.

فهل يعتبر المسلمون ويقومون بواجباتهم الحضارية فى الربط بين العلم والعمل والدين ؟

وهكذا يتضح لنا موقف الإسلام من هذه القضية :

* فهو يرفض النظر الذى لا ينتج عملاً .

* كذلك فهو يرفض العمل البحت الذى لا يعتمد على المعرفة والعلم النظرى.

* هو يوائم بين النظر والتطبيق ولا يفصل بينهما .

* كذلك يرفض الإسلام العمل المجرد من الأخلاق والدين.

* ويربط بين العلم والعمل والأخلاق ربطاً محكماً.

أهم مدارس الفلسفة القديمة

لاشك أن الحديث عن المدارس الفلسفية القديمة يعتبر المدخل الضرورى لدراسة موضوعات الوجود والمعرفة والقيم ، باعتبار أن فلسفة هذه المدارس قد مثلت اتجاهاً أساسياً فى دراسة هذه الموضوعات وسوف نتحدث عن أهم هذه المدارس والتى تتمثل فيما يأتي :

١ – مدرسة الطبيعيين الأوليين.

٢– مدرسة الفيثاغوريين.

٣ – المدرسة الايليائية

٤ – مدرسة الطبيعيين المتأخرين .

٥ – المدرسة السوفسطائية.

٦ – المدرسة العقلية.

٧ – المدرسة الرواقية.

٨ – المدرسة الابيقورية.

٩ – المدرسة الأفلاطونية المحدثة.

وسوف نتحدث عن هذه المدارس من خلال التعرض السريع لفلسفة أبرز ممثليها طبقاً للتسلسل التاريخى.

وسوف نعتمد فى هذا العرض على نصوص الفلاسفة أنفسهم والتى ترجمها برنت فى كتابه فجر الفلسفة اليونانية وقد ترجمها المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه " فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – كما سنعتمد على ما كتبه أرسطو فى الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وما كتبه أفلاطون فى محاوراته ، وبالإضافة إلى كتابات الشراح المحدثين.

مدرسة الطبيعيين الأولين

وفلاسفة هذه المدرسة أربعة وهم :

" طاليس – انكسمندر – انكسمنس – هيراقليطس ".

وتدور فلسفتهم حول سؤال واحد وهو مما نشأ العالم ؟

وقد اختلفت اجابتهم فى ظاهرها إلا أن المنطلق الأساسى فيها واحد هو الطبيعة المادية ، وفيما يلى بيان لموقف كل فيلسوف على حده ونبدأ بطاليس :

١ – طاليس : (ت ٥٤٧ ق.م)

وهو أول فلاسفة اليونان ، وأول من تحدث عن أصل الأشياء ومبدئها حديثاً قائماً على التعليل والتفسير ، وبعيداً عن الأساطير والميثولوجيا ، وقد ادعى أن أصل الأشياء ومبدأها هو الماء فمنه وجد الكون وإليه ينحل.

وقد أشار أرسطو إلى الأسباب التى من أجلها قال طاليس بهذا الرأى فقال :

" طاليس هو مؤسس هذا الضرب من الفلسفة يقول بأن المبدأ هو الماء وهذا هو السبب فى قوله أن الأرض تطفوا فوق الماء ولا ريب فى أن الذى أدى به إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى بالرطوبة وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها – لأن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدوءها – وهذه الملاحظة هى التى جعلته يأخذ بهذا التصور وكذلك ملاحظة أخرى هى أن بذور جميع الأشياء رطبه بالطبع"(١) .

اذا فما دام الماء يدور مع الحياة وجودا وعدما ، توجد الحياة حيث يوجد الماء وتنعدم حين ينعدم ، فهو أصل الوجود. وهناك مبررات أخرى لهذه المقوله منها :

١ – أن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء ، وأن الحيوانات المائية أكثر من الحيوانات البرية .

---

(١) راجع ما بعد الطبيعة ص٩٨٣ المقالة الأولى، الفصل الثالث – نقلاً عن فجر الفلسفة – للدكتور/ أحمد فؤاد الأهوانى – ص٥١ – القاهرة.

٢ – كما أن تكوين السحاب هو العلة فى الحياة ، وتكوين السحاب يؤدى الى المطر ، فالماء هو أصل الأشياء[١] .

كما أن الماء يتحول الى صلب وسائل وبخار ، ولا يخرج شيء فى الكون عن هذه المظاهر الثلاثة[٢].

كذلك يرى فلوطرخس أن الذى دعا طاليس إلى توهم هذا الرأى هو (أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المنى فأوجب أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة – ودليل ثان أنه وجد النبات بالرطوبة يتغذى ويثمر وأنه ، إن عدمت الرطوبة وجفت جف النبات ، ودليل ثالث أن النار نفسها أعنى حرارة الشمس والكواكب تغتذى ببخار الماء وكذلك العالم بأسره[٣] .

٢ – انكسمندر : (ت ٥٤٧ ق.م)

رفض انكسمندر فكرة استاذه طاليس من أن الماء هو أصل الأشياء ، ذلك أن الماء له خواص محددة لا تتعداه الى غيره من أجزاء الطبيعة ، كما أن لكل جزء من هذه الأجزاء خواصاً لا تتعداها الى الماء ، وهذا يفيد أن الماء جزء كغيره من الأجزاء والجزء لا يكون أصلاً للكل المركب من أجزاء يخالف بعضها فى خواصه وبالتالى فى جوهره.

ومن أجل أن يتخلص انكسمندر من هذا الاعتراض الذى يهدم فكرة أستاذه من أساسها ذهب إلى أن أصل الكون هو اللامحدود واللامتعين ، فهو شيء لا كم له ولا كيف وليس له صفات ذاتية محددة ، وهذا اللا محدود أطلق عليه بعض مؤرخى الفلسفة المبهم[٤] تحليلاً لكلمة (الأبيرون).

هذه فكرته عن أصل الأشياء ، واما فيما يتعلق بكيفية نشأة الأشياء ،

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى ص٩٥ – النهضة المصرية ١٩٥٨م.

(٢) الأستاذ الدكتور/ عوض الله جاد حجازى – والمرحوم الدكتور/ محمد السيد نعيم – فى تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٥٠ – دار الطباعة المحمدية بالقاهرة (بدون تاريخ).

(٣) راجع ص٩٧ من كتاب الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس – تحقيق عبدالرحمن بدوى – دار النهضة ١٩٥٤م – ضمن مجموعة كتب هى النفس والنبات والحاس والمحسوس.

(٤) د. محمد غلاب – الفلسفة الاغريقية – ص٣٥ جـ١ – مطبعة البيت الأخضر ١٩٣٨م.

فقد قال انكسمندر بنظرية التطور ، فقد تولدت الحياة أول الأمر من الرطوبة فى طين البحر بعد أن بخرته الشمس ، وعن طريق التقاء الحار بالبارد ، تولدت الخلايا الحية وتطورت .

فهذا الإنسان كان فى أصله سمكة تعيش فى المياه ، ثم تحول الى زواحف تعيش فى اليابس، ثم تطور حتى وصل الى الإنسان[1]، وسوف ينحل الكون طبقاً لفكرة العود الأبدى.

يقول (فلوطرخس)

- واما انكسمندر الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لانهاية له وأن منه كان الكون وإليه ينتهى الكل ولذلك يرى أنه تكون عوالم بلا نهاية، تفسد فترجع إلى الشىء الذى عنده كان ، وقد أخطأ هذا الرجل من قبل أنه هذا الذى لانهاية له ؟ هل هو هواء أو ماء أو أرض أو جسم آخر؟ وقد أخطأ أيضاً من قبل أنه أوجد عنصراً يغفل العلة الفاعلة وذلك أن الذى لا نهاية له ليس هو شىء غير العنصر والعنصر لا يمكن أن يكون بالفعل إن لم تكن العلة الفاعلة موجودة[2].

وأول ما يلاحظ على فلسفة انكسمندر هو الخروج السافر على قوانين الفكر أما عن فكرته عن أصل الأشياء فهى فكرة ساذجة ومتناقضة. إذ كيف يخرج المحدود من اللامحدود فلكل شىء فى الكون صفاته المحددة ، فكيف تخرج هذه الأشياء من شىء لا حدود له ، ولا تعين له وهذا خروج على قانون عدم التناقض.

وأما عن نظريته فى كيفية نشأة الأشياء ، فأول ما يلاحظ عليها . هو الخروج على قانون الذاتية فإذا كان هذا القانون يحدد لكل موجود ذاتيته الخاصة التى لا تنفك عنه فان انكسمندر يقول لا ،فالجماد الذى لا حياة فيه ينقلب الى أشياء حية ، وهذا الانسان كان فى وقت ما لا إنسان ، وإنما كان

---

(١) د. أميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان – ص٥٢.

(٢) الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس – ص٩٨.

زاحفاً وهكذا تطور حتى وصل إلى الإنسان.

وهكذا أهمل انكسمندر أول مبادئ العقل الخالص وهو مبدأ الذاتية فى فكرته عن الخلق ، ومبدأ عدم التناقض فى فكرته عن أصل الأشياء ، كما يعد انكسمندر أول من تحدث عن نظرية التطور التى اعتمد عليها دارون ومعظم الماديين المحدثين بلا سند من العقل أو الواقع .

٣ - انكسيمانس (ت ٥٨٠ ق.م)

لم يرض انكسيمانس عن تلك المادة اللا متعينة المبهمة التى قال بها سلفه، وانما قرر أن أصل العالم شيء محدود كما قال طاليس إلا أنه ليس هو الماء وإنما هو الهواء لأنه أكثر قابلية للتغير واتخاذ الأشكال المختلفة[١] من الماء ، فالهواء هو عصب الحياة الذى يدور معها حيث تدور ، كما أنه هو الأساس الأول لكل مظاهر الكون ، فالسحاب ليس إلا هواء تكاثف والنار ليست إلا هواء تخلخل ، وهكذا أدت نزعته الحيوية التى تعتبر الكون كائناً حياً يتنفس بالهواء الى هذه المقالة ولذلك يقول : لأن النفس فينا هي مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوى العالم كله[٢]، ويلاحظ على هذه المقالة ما لوحظ على مقالة السابقين من الخروج على قوانين الفكر ، اذ كيف ينشأ من شيء واحد له ذاتية محددة وصفات معينة هذه الموجودات المتمايزة فى ذاتها ، وصفاتها معا ومن أين الاختلاف الذى نراه فى صفات العناصر الموجودة فاذا كان الهواء هو المادة الأصلية التى نشأ منها الانسان فكيف نعلل اختلاف - اللون فيه ، مع أن الهواء لا لون له ؟

فإما أن تكون هذه الصفات المتمايزة للموجودات موجودة من أول الأمر فى الهواء وحينئذ لايكون الهواء هو أصل الكون لأن للهواء صفات محددة لايتعداها[٣] .

---

(١) د. حنا الفاخورى وزميله - تاريخ الفلسفة العربية - ص٤٦ - جـ١ - بيروت.
(٢) د. أميرة حلمى مطر - الفلسفة عند اليونان - ص٥٢.
(٣) د. عوض الله جاد حجازى - فى تاريخ الفلسفة اليونانية - ص٥٦.

وإما أن تكون غير موجودة ، وإذا فلا يكون هو أيضاً أصل الأشياء ، وإنما هناك أصول متعددة تتعدد بتعدد مظاهر الموجودات وهذا ما سيقوله أنكساجوراس فيما بعد .

٤ - هيراقليطس : (ت ٤٨٠ ق.م) :

هو صاحب الثورة الأولى على قوانين الفكر بلا منازع . إن الخروج عليها لا يلزم فلسفته كما لزم السابقين ، ولكنه يصرح بذلك فى وضوح لا لبس فيه، ولا مواربه.

وها هى نصوصه صريحة فى هذا الصدد[١].

إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد . اننا نكون ولا نكون[٢].

* انك لا تستطيع النزول الى النهر نفسه ، لأن مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار .
* كل شىء ينساب ولا شىء يكن وكل شىء يتغير ولا شىء يدوم على الثبات .
* الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً.
* ان ماء البحر عذب جداً ،وأجاج جداً فى وقت واحد ، فالأسماك تشربه ويكون صحياً ، ولكن الناس لا يشربونه بل هو مميت[٣].
* النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء[٤].
* ن الاختلاف يجلب الائتلاف ، ومن الاختلاف يأتى أجمل ائتلاف.
* ان العظام التى تصلها المفاصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت واحد، ولكى تكون فى اتفاق لا بد أن تخالف فان الموافق هو المخالف.

---

(١) نقلاً عن الترجمة العربية لكتاب فيليب ويلزايت عن (هيراقليطس فى العالم اليونانى للدكتور على سامى النشار والدكتور محمد على أبوريان - دار المعارف - اسكندرية ١٩٦٩م.

(٢) المرجع السابق ص١١٨.

(٣) السابق ص٣٩.

(٤) السابق ص١١٧.

أنه نفس الشيء أن تكون حياً أو ميتاً مستيقظاً أو نائماً يافعاً أو هرماً ، فالمظهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجيء غير متوقع [1].

ومن هذه النصوص نرى أن (هيراقليطس) لا يعترف بقوانين الفكر الثلاثة فليس هناك قانون للذاتية ، لأن الأشياء في تغير مستمر ، بل ان التغير هو القانون الذي ينظم الوجود ، فالوجود في سيلان دائم ،وليس هناك شيء باق على الاطلاق غير هذا القانون (كل شيء يتغير ويمضي دون توقف)[2]، فالانسان لا يستطيع أن يضع قدمه في نهر واحد مرتين ، لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين .

بل إنه يلزم على فلسفة (هيراقليطس) أن الإنسان لايستطيع النزول إلى النهر ولا مرة واحدة لأن البحر لايدوم لحظة واحدة ، والإنسان هو كذلك فكيف يمكن النزول إلى البحر ولو مرة واحدة ، وهذا ما قاله تلميذه (أقراطليوس) الذي توقف عن الكلام واكتفى بالاشارة حتى لا يلزمه اثبات شيء[3] ، وإن كان ارسطو قد لاحظ أن (أقراطليوس) لم يكن له الحق أيضاً في تحريك أصبعه ، لان هذه الحركة تعني التعبير عن رأى ، والشاك لايجوز أن تكون له آراء[4] .

ويمكن مناقشة (هيراقليطس) في هذه النقطة فنقول : هل هذا القانون : قانون التغير ثابت أو ليس بثابت ؟ فإن كان ثابتاً، فالقانون باطل، لأنه يقول إن كل شيء يتغير، وإن كان غير ثابت فهو ليس بشيء ولا يستحق الرد ، فهيراقليطس يناقض نفسه بنفسه ، ويدعي تغير الحقائق جميعاً بثبات حقيقة منها . وهذا تناقض واضح وسذاجة في التعبير.

---

(١) السابق ص١١٨.

(٢) أوجست ريس – افلاطون – ص٨٠ – ترجمة محمد اسماعيل محمد – طبع الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٦.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة – ص٤٢٢.

(٤) د. محمود حمدى زقزوق – تمهيد للفلسفة ص١٢٧ – دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

ولقد فرغ اليونانيون من أمر هذه النقطة فى قصة فكاهية مسلية : قالوا فيها إن هيراقليطس أقرض صديقه مبلغاً كبيراً من الدراخمات ، والتوى صديقه بالدين فلم يرده له فى ميقاته المعلوم ، وعندما ألح عليه هيراقليطس ليدفع الدين أنكر أنه هوالذى أخذ المال ودعم إنكاره بسند من فلسفة هيراقليطس فى التغير ، وقوامها تأكيد أن الشخص ليس هو نفس الشخص من برهة لأخرى[1].

(١) ليونيل روبى - فن الاقناع ص٢٣٤.

المدرسة الفيثاغورية

تعد فلسفة الفيثاغوريين أول محاولة لإقامة قانون الذاتية ، بعد أن هدمته الفلسفات السابقة.

فلقد ارتفعت عن المادة المحسوسة المتغيرة ، إلى ما وراء هذه المادة من الصفات الثابتة التى لا تتغير وفرقوا بين الاعراض التى لا تبقى وبين الذاتيات الثابتة . فهذا انسان لونه أسود أو أبيض وهو طويل أو قصير ، ولكن ليس البياض والسواد ولا الطول والقصر صفات عامة فى كل إنسان ، وهذه ورقة خضراء ومستديرة ، ولكن ليس كل الورق كذلك ، إذن فهذه الصفات المتغيرة لا يمكن أن تكون هى الأساس الذى تقوم عليه الموجودات ، وإنما أساسها شىء آخر ثابت لا يتغير ، ولايتبدل.

وهكذا ارتفعت الفلسفة الفيثاغورية بالنظرة الفلسفية من مجرد الاعتماد على المحسوس المتغير ، إلى ملاحظة ماوراء المحسوس.

وإلى الآن كلامهم لا غبار عليه ، ولكن لو سألناهم عن الذاتية الحقيقية للموجودات، لقالوا : إن العدد هو جوهر الموجود وذاتيته، والموجودات هى الأعداد هكذا قال الفيثاغوريون ولهم فى ذلك منطقهم – فكل شىء فى الكون أساسه الهندسة المنظمة لجميع حركاته وسكناته ، ومادامت الهندسة ناشئة من الأعداد فالأعداد هى أساس الأشياء(١).

* أنه لايمتاز شىء عن شىء إلا بالعدد ، لان العدد هو الذاتية الوحيدة التى لا تستطيع أن تتخيل الأشياء بدونها.

انظر إلى عشرة من الكتب. لا يشق عليك أن تتخيل لونها أبيض أو أسود أو أحمر، ولا حجمها كبيراً أو صغيراً ،ولا ما بداخلها هل هو منطق أو فقه أو فلسفة ، لأن هذه الصفات كلها ليست جوهراً يدوم ما دام الكتاب ، وليست عامة فى كل كتاب ، ولكنه يستحيل عليك أن تتصورها غير قابلة للعدد ، وعلى

---

(١) د. محمد غلاب – الفلسفة الاغريقية – جـ١ ، ص٥٨.

ذلك يكون العدد هو الصفة اللازمة التى لا تزول إلا بزوال الأشياء ذاتها وإذا فالعدد هو جوهر الأشياء ومبدوءها ، وهذا ما يشير إليه أرسطو فى كتاب السماء بقوله " أقتصر أولئك الذين يسمون بالفيثاغوريين على النظر فى العلوم الرياضية وكانوا سبباً فى تقدمها كانوا قد تأثروا بهذا الضرب من العلم فقد ظنوا أن مبادئ الرياضة هى مبادئ جميع الموجودات ولما كانت الأعداد بالطبع أوائل هذه المبادئ فقد رأى الفيثاغوريون بين الأعداد وبين الأشياء التى تكون وتفسد كثير من المتشابهات أكثر مما يكون بينها وبين النار والأرض والماء ، ولما رأوا أيضاً أن الأعداد تعبر عن خصائص موسيقية وعن إئتلاف النغم ، ولما رأوا كذلك أن جميع الأشياء الأخرى فى طبيعتها كلها تتكون على مثال الأعداد وأن الأعداد تشبه أن تكون هى الحقائق الأولى للكون"(١).

وقد أثار قولهم أن كل شيء هو العدد خلافاً بين الباحثين : هل الأشياء فى جوهرها هى أعداد ، وأن الأعداد هى التى تقوم جوهر الأشياء ، أم أن الأشياء تحاكى الأعداد وأن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد ؟ ومما زاد الخلاف بين الباحثين أن ارسطو قد قال بكلا المفهومين منسوباً إلى الفيثاغوريين ، فهو فى كتاب ما بعد الطبيعة يقول إن الأشياء جوهرها العدد ، بينما يقول فى كتاب السماء إنهم يقولون إن العدد هو النموذج الأعلى للأشياء ويمكن حل هذه الإشكال عن طريق تطور المذهب ، فقد قال الأولون بأن العدد هو جوهر الأشياء ، فلما وجه إليه ما وجه من الاعتراضات ، قال المتأخرون بأن العدد هو النموذج الأعلى(٢) للأشياء .

وقد انتقدهم أرسطو بأن الأعداد غير كافية لتفسير التغيرات الواقعة فى الكون فمنها الكمى والكيفى ، وإذا كان من أن الممكن تفسير التغيرات الكمية عن طريق الأعداد فليس من الممكن اطلاقاً تفسير التغييرات الكيفية عن هذا الطريق نفسه(٣). كما بين خطأهم من حيث أنهم وضعوا الأجسام التعليمية –

---

(١) أرسطو – السماء ص٩٨٥ نقلاً عن فجر الفلسفة ص٢٣٦.
(٢) السابق ص٩٨٧.
(٣) د. عبدالرحمن بدوى – أرسطو – ص١١٠.

أى المؤلفة من الأعداد موضع الأجسام الطبيعية المحسوسة وهذا يلزمهم ألا يقولوا قولاً لائقاً بالمحسوسات من جهة أنهم أرادوا أن يعطوا أسباب الأشياء المتحركة من الغير متحركة[1] .

ومهما يكن من الضعف والسذاجة فى فكر هذه المدرسة، فانها كانت أول محاولة للارتقاء عن الظواهر المتغيرة الى محاولة البحث عن الجواهر الأساسية للوجود فكانت أول خطوة فى سبيل اقامة قانون من قوانين الفكر هو قانون الذاتية، وان كانت قد عجزت عن الوصول الى الذاتيات الحقيقية للوجود، فكانت نظرية المثل التى قال بها أفلاطون فيما بعد هى: محاولة لاصلاح نظرية العدد عند الفيثاغوريين .

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة – ص١٠٧.

المدرسة الإيلياتية

على النقيض من فلسفة هيراقليطس جاءت فلسفة الايليائيين ، فبينما كان هيراقليطس يرفض بشدة قانون الذاتية ، وعدم التناقض لكى يضع التغير الدائم والتناقض أساساً للوجود ، جاء بارمنيدس لكى يقيم الوجود على قانون الذاتية وقانون عدم التناقض فالموجود هو الموجود ، واللاموجود ليس موجوداً.

وتقوم هذه المدرسة على أعمدة أربعة هم : أكسانوفان وبارمنيدس وزينون وميلسوس وهم جميعاً متفقون فى أصل الفكرة الا أنهم يختلفون فى طريقة التدليل عليها فاكسانوفان هو أول فيلسوف دعى الى تنزيه الاله عن تصورات البشر ، وبارمنيدس هو أستاذ المدرسة وواضع منهجها ، وأما زينون فهو محامى المذهب الذى نصب نفسه للدفاع عنه ضد الفيثاغوريين وأما ميلسوس فقد دافع عنه ضد الأيونيين[١].

وفيما يلى بيان لموقف اكسانوفان – وبارمنيدس :

١ – اكسانوفان (ت ٤٨٠ ق.م):

هو أول فيلسوف إلهى دعى إلى تنزيه الإله وتوحيده وثباته وأزليته، وإن كان تصوره للإله تصوراً خاطئاً عن طريق وحدة الوجود بصورة حلولية مرفوضة[٢]. حيث جمع بين الطبيعة وبين الله وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة وتحدث عن الطبيعة بوصفها الله وسوف نعرض فكرته عن الوجود ، وهذه الفكرة تعد ملخصاً وافياً لفلسفة المدرسة كلها تجاه فكرة الوجود.

---

(١) د. يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٣٣.

(٢) د. عوض الله جاد حجازى – فى تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٦٨.

يقول اكسانوفان :

ان الموجود لا يأتى من الموجود ، وإلا للزم عليه أن يتقدم نفسه ، وهذا تناقض كما أنه لايأتى من المعدوم ، وإلا لزم نفس التناقض ، وعلى هذا لا يكون الوجود إلا أزلياً لا أول له ولا آخر ، لأن سلب المبدأ وسلب النهاية واحد،وحينئذ يكون لا متناهياً . واذا كان لامتناهياً كان واحداً، لأن اللانهاية منافية للتعدد . ومتى كان الوجود أزلياً أبدياً لا متناهياً واحداً، كان بالضرورة غير متحرك، ولا قابل للتغير ، كما أنه لا يمكن أن يكون جسماً، وإلا كان ذا أجزاء متميزة بعضها عن بعض ، وهذا ينافى وحدته ولا نهائيته.

ولا شيء كائن حقيقة إلا الوجود ، وجميع الأشياء التى تؤكد لنا حواسنا وجودها ليست إلا مظاهر خادعة.

وهذا ملخص لمفهوم فكرة الوجود الواحد عند الإيليائين يعقب عليها سانت هلير بقوله : وما الوحدة الأيليه إلا الله طلبوا معرفته يتلمسونها بين حجب الجهالة الأولى[1]

غير أنه من الممكن أن نستدرك على سانت هلير بأن فكرة الوجود الإيلى لم تكن فقط مجرد التصور العقلى ، ولكنها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها فى الملاء ولذلك يصورون الوجود بكرة مادية متساوية الأبعاد وهذا ما نص عليه بارمنيدس بقوله : "والوجود كامل من جميع الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد"[2]

٢- بارمنيدس (ت ٤٥٠ ق.م) :

يعتبر أول فيلسوف نبه الاذهان إلى قانون الذاتية وألمح إلى التناقض .

وقد عبر عن فلسفته فى قصيدة شعرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

مقدمة – وطريق الحق – وطريق الظن.

---

(١) بارتلمى سانت هلير مقدمة الكون والفساد ص١٠٢ – ترجمة احمد لطفى السيد – دار الكتب المصرية – بالقاهرة ١٩٣٢م.

(٢) راجع ص١٣٢ – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – د. الاهوانى.

أما المقدمة فتتلخص فى أن بارمنيدس كان يركب عربة يجرها جوادان، وتقودها العرائس بنات الشمس ، حتى أوصلته إلى الآلهة التى أوحت إليه دون غيره من الناس – بطريق الحق ، وحذرته من طريق الخطأ والظن.

١ – أما طريق الحق فى المعرفة فهو أن الوجود موجود ، ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو الطريق اليقينى فى المعرفة .

٢ – وأما طريق الظن فهو أن الوجود غير موجود ، ويجب ألا يكون موجوداً.

وهذا الطريق لا يستطيع أحدأن يبحثه ، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به ، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشىء فما يلفظ ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً ، لأن وجود اللاوجود مستحيل(١)

وواضح من هذا النص أن بارمنيدس يرفض طريق السابقين الذين التمسوا الوجود فى الظواهر المحسة بلا التزام بقوانين الفكر ، ومبادئ العقل.

ومن هنا يرفض بارمنيدس هذا الطريق ، ويسير فى طريق العقل المحض، ولذلك فاننا نلاحظ أن نقطة البدء فى فلسفة بارمنيدس هى قانون الذاتية ، وقانون عدم التناقض ، وقد عبر عن قانون الذاتية بقوله : " ان الوجود موجود ويستحيل الا يكون موجوداً ، وعبر عن قانون عدم التناقض بقوله : " اللاوجود ليس موجوداً وبذلك كان أول فيلسوف نبه الاذهان الى هذه القوانين ، وجعل منها الطريق الوحيد للمعرفة.

حقاً إن بارمنيدس لم يتمكن من صياغة هذه القوانين صياغة مجردة مشروطة على النحو الذى ظهرت عليه فيما بعد فى المنطق الارسطى ، الا أنه أشار اليها اشارة واضحة ، ومارسها فى فلسفته بالفعل ، وهذا ما دعا بعض المؤرخين إلى أن يذهبوا إلى أن بارمنيدس هو مؤسس المنطق ، فعند كورنفورد أنه نبى المنطق ، فأساس المنطق هو الاعتماد على مبادئ عقلية مثل مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض(٢) .

---

(١) السابق ص١٣١.
(٢) السابق ص١٣٨.

ومع ذلك فإن بارمنيدس قد عجز عن الفهم الحقيقى لقانون الذاتية ، فبالغ فى فكرة الوجود حتى اداه ذلك إلى إنكار الحمل فى القضايا حيث ادعى أن الوجود كله وجود واحد ، ولا شىء غير ذلك ، ولم يستطع أن يدرك أن الوجود معنى عام ولكنه يقال على أنحاء شتى من الموجودات.

وهذا ما اشار إليه أرسطو بقوله : " إن قول بارمنيدس باطل وغير منتج . أما باطل فمن قبل أنه استعمل الموجود على أنه إنما يقال مطلقاً وهو يقال على أنحاء شتى وأما غير منتج فمن قبل أننا إن وضعنا البيض وحدها قلنا الأبيض فيها يدل على واحد لم يكن ذلك بمغنى شيئاً فى أن تكون البيض ليست كثيراً بل واحداً ، وذلك أن الأبيض ليس هو واحداً بالاتصال ولا بالقول لأن الوجود للأبيض غيره للقابل له[1] .

وهكذا يرفض أرسطو فكرة بارمنيدس عن الوجود الواحد ، لأنه لم يفرق بين الموجود والواحد ، مع أن الفرق بينهما واضح.

(١) ارسطو – الطبيعة ص١٧ من المقالة الأولى – تحقيق عبدالرحمن بدوى – الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤م.

مدرسة الطبيعيين المتأخرين

وعند الاختلاف عادة ماتوجد فكرة التوفيق ، فلقد رأينا كيف قال الطبيعيون الأولون بالكثرة والتغير بينما ذهب الايليائيون إلى القول بالوحدة الثبات ، وحينما جاء الطبيعيون المتأخرون حاولوا التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة ، فسلموا بالكثرة والحركة ، كما سلموا بالوجود الثابت ، ولكن على غير مفهوم السابقين لهما . فالتغير ليس هو التغير الهيراقليطى المستمر وإنما هو التغير الكمى[1] لا الكيفى ،والثبات ليس هو الثبات البرمنيدى للواحد المطلق وإنما هو ثبات لأصول متعددة هى أصول الموجودات النوعية ويمثل هذه المدرسة بصفة رئيسية ثلاثة من الفلاسفة هم :

(أنبا دقليس - ديمقريطس - إنكساجوراس)

وسوف نتحدث عن فلسفة كل من أنبا دقليس وديمقريطس.

١ - أنبا دقليس : (٤٣٥ ق.م)

رفض أنبا دقليس أن يكون مبدأ الوجود عنصراً واحداً هو الماء أو الهواء أو النار ، اذا أن لكل واحد منها ذاتية محددة مع أن فى الوجود موجودات لانهاية لذاتياتها ، فللحديد ذاتيته المحددة ، وللانسان ذاتيته ، وللنبات كذلك ، اذا لا يمكن أن يكون أساس الوجود عنصراً واحداً ، وانما أساسه هو العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب ، وقد أضاف أنبا دقليس التراب كعنصر رابع ، ولم يذكره السابقون ، لأنهم رأوا أن المادة يجب أن تكون سريعة المواتاه، بينما التراب بطئ المواتاه[2] . ولا يمكن أن يتحول عنصر من هذه العناصر الى صورة العنصر الآخر، وأما هذه الموجودات المختلفة ، فهى مزيج من العناصر الأربعة، التى تجتمع عن طريق الغلبة[3] فتوجد الأشياء ، أو

---

(١) يدعى د. زكى نجيب محمود أن التغير الكمى هو أساس العلم الحديث وأن التغير الكيفى هو أساس العلم القديم.

(٢) أرسطو - الطبيعة ص٣٢.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ص٢٤٨.

تنفصل عن طريق التنافر ، فتفنى الأشياء[١] الا أن العناصر الأربعة فى ذاتها ثابتة ، ولا تقبل التغير الكيفى الذى قالت به مدرسة الطبيعيين الأوائل ، وأما اختلاف الموجودات ، فهو ناتج من التغير الكمى الذى ينشأ من اختلاف نسبة المزج بين هذه العناصر.

ومع أن أنبا دقليس حاول أن يتلافى الأخطاء التى وقع فيه السابقون ، الا أنه من الممكن أن نوجه اليه من النقد نفس ما وجه اليهم وهو الخروج على قانون الذاتية وهذا ما أشار إليه أرسطوطاليس بقوله : " والى هؤلاء الذين يقبلون أن العناصر تتوالد يمكن أن نوجه اليهم مسألة كيف تبلغ هذه العناصر أن تكون شيئاً مغايراً لها أنفسها ؟ ومثال ذلك اذا كان من النار يأتى الماء واذا كان من الماء تأتى النار فذلك لأن بينهما موضوعاً مشتركاً ولكن من العناصر يخرج فى الحق أيضاً اللحم والنخاع فكيف تتكون هذه الجواهر وبأى وجه يمكنها أن تتكون على حسب نظريات هؤلاء الذين يتبعون مذهب أنبادقليس"[٢].

فكأن أنبا دقليس يناقض نفسه ، لأنه قال إن العناصر الأربعة ثابتة ، ولها ذاتية لا تتغير ، ولا يأخذ عنصر منها صورة العنصر الآخر ، فكيف يمكن أن توجد منها هذه الموجودات التى لا نهاية لذاتياتها ، فكأن أنبادقليس وقع فيما حاول أن يفر منه ، وهذا ما نص عليه أرسطو بقوله : " إن أنبادقليس يناقض الحوادث الأكثر واقعية ويناقض نفسه معاً، لأنه يزعم أن العناصر لا يمكن أن يجئ بعضها من البعض الآخر بل على الضد يأتى منها سائر الأشياء[٣] .

ويلاحظ على أنبا دقليس أنه أخذ طرفاً من فلسفة بارمنيدس فى الثبات المطلق وأضافه إلى العناصر الأربعة ، وطرفاً من فلسفة الطبيعيين الأوائل فى التغير فاضافه إلى اجتماع العناصر ، واختلاف نسبها دون العناصر فى

---

(١) الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس ص١٠٣.
(٢) ارسطو – الكون والفساد ص٢٣٤.
(٣) المرجع السابق ص١١٢.

ذاتها فى ثابتة[١] .

وبهذا كان فى فلسفته نوع من الالتزام بقانون الذاتية ، وإن كان قد طبقه فى نطاق محدود جداً ، هو نطاق العناصر الأربعة ، دون الموجودات الناشئة عنها ، فنقض ثانياً ما أثبته أولاً .

٢ - ديمقريطس : (القرن الخامس ق.م) :

وهو صاحب المذهب الذرى الذى أنشأه لوقيبوس ، الا أنه نسب إلى ديمقريطس لأنه هو الذى شرح المذهب ، ووضع أسسه ، وقد جمع فى هذا المذهب بين صفات الوجود الواحد عند الايليين ، وبين الكثرة والتغير عند الأيونيين[٢] .

فليس الوجود هو جوهر واحد ثابت ، وإنما هناك جواهر لا نهاية لها ... وهى الذرات الدائمة الحركة لأن الوجود ليس كله ملاء كما كان يدعى زينون - وبارمنيدس ، وإنما هناك خلاء تتحرك فيه الذرات[٣] .

وقد استدل على وجود الذرات بما يلاحظ فى أشعة الشمس من الكائنات الدقيقة الدائمة الحركة ، وبانحلال الألوان فى الماء ،وانتشار الروائح فى الهواء ومرور الماء من الخشب والقماش ، واختراق النور للزجاج ، كل ذلك دليل على أن فى الأجسام الكبيرة مساماً تنفذ منها جواهر دقيقة ، وأن فيها فراغاً تشغله هذه الجواهر ، وهذا يستلزم أن لا يكون الجسم الكبير واحداً ، لأنه لو كان كذلك لاستحال مرور جسم آخر منه مهما بلغت دقته، لأن شغل جسمين فراغاً واحداً فى آن واحد محال.

وهذه الذرات جزئيات لا نهاية لها فى العدد ، ولا تقبل القسمة بالفعل وإن قبلته بالقوة ، وشكلها هو الشكل المستدير ، أو المجوف ، أو المحدب [٤] .

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى ص١٤٤.
(٢) المرجع السابق ص١٥١.
(٣) د. محمد غلاب - الفلسفة الأغريقية - ص١١٩ جـ ١.
(٤) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة ص١٧٤.

فالذرة عند ديمقريطس هى عالم بارمنيدى مصغر وذلك لأنها لا تقبل القسمة فلا يحدث التغير فى باطنها وإنما هى باعتبار ذاتها واحدة وساكنة ، ولكنه قال بأن هناك ما لانهاية له من هذه العوالم الواحدة الساكنة المصغرة وأراد بذلك تفسير التغير الذى رفضه بارمنيدس .. فقال بأن التغير يمكن فهمه وتعقله بافتراضنا أنه ناتج عن اجتماع الذرات وافتراقها.

وقد فسر ديمقريطس تركيب الأجسام من الذرات بأن افتراض الذرات متحركة أول الأمر فى الخلاء اللا محدود ، فتتصادم بعضها بالبعض الآخر ، وينتج عن هذا التصادم أن تتشابك بعض هذه الذرات أثناء حركتها فى الخلاء ، وتجتمع على أنحاء مختلفة ، فتكون الأجسام ، أما الفساد فيتم بافتراق هذه الذرات[1] وانفصالها ، وحتى النفس تتألف من هذه الذرات وإن كانت جواهرها أسرع حركة وأدق شكلاً.

تقويم أخير للفلسفة الطبيعية :

فى نص مكتوب على معبد دلفى (إعرف نفسك بنفسك) ويتساءل الإنسان ماهى الحكمة الحقيقية من معرفة النفس ؟ وقد يصل من تساؤله هذا الى الحكمة الحقيقية ، وقد يدور حولها : الا أنه قد شاع حديث بين أوساط الصوفية يبين لنا جانباً من تلك الحكمة يقول : " من عرف نفسه عرف ربه "[2] وهنا نستطيع أن نستخلص الابعاد الأخرى لمعرفة النفس ، فاذا كان الطريق إلى معرفة الرب هو معرفة اياته الكونية "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"[3] فإن معرفة النفس تكون هى البداية الحقيقية لكل معرفة وذلك لأن الانسان حين يضع نفسه موضع التأمل ، ويتجه بفكره إلى ذاته أولاً قبل أن يتجه به إلى غيره، يستطيع أن يسبر أغوار تلك النفس، ويقومها ويحدد مكوناتها وعناصرها ، وحينئذ يستطيع أن يتجه بفكره الى

---

(١) د. على عبد المعطى محمد – ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ص٦٧، ٦٨.

(٢) نسبه ابن ابى الحديد فى شرح نهج البلاغة إلى الإمام على – راجع ص١١٦، من قضايا هامة فى التصوف د. محمد فوقى حجاج – القاهرة ١٩٩٦م.

(٣) سورة فصلت : ٥٣.

دراسة العالم الخارجي.

وهنا تظهر علة الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة قبل سقراط وهى أنهم اتجهوا بفكرهم إلى العالم الخارجي أولاً ، فضلوا طريق الحقيقة ، وهذا مايشير اليه (فندلبند) بقوله " ان علم اليونان خصص حياته الأولى وما لها من قوة وشباب لدرس قضايا الطبيعة وأغفل البحث فى أعمال الفكر"(١) . ومن ثم عجزوا عن إعطاء الإنسان التفسير الصحيح لحقيقة هذا الوجود وعلاقته بخالقه ، ولحقيقة هذا الإنسان ومركزه فى الوجود .

ومن هنا يرى الكسيس كريل أن العلاج الوحيد الممكن للخروج من المادية المطلقة والتفسير المادى للوجود هو معرفة أكثر عمقاً بأنفسنا(٢) .

ولو اتجه فلاسفة اليونان الأوائل بتأملهم إلى ذاتهم أولاً ، لعلموا أن فيهم عنصراً هو أشرف من أن يقبل ما قرروه عن حقيقة الوجود ، لأنهم كانوا سيعرفون أن لهم عقلاً ، وأن لهذاالعقل مناهج وقوانين تسيره ، وحينئذ ما كانوا سيخرجون على هذه القوانين ولكنهم اتجهوا إلى العالم الخارجى يفسروه بلا منهج عقلى يراعى قوانين الفكر ومبادئ العقل ، فكانت ماديتهم ضرباً من الخبط ،ونوعاً من السذاجة التى إن قبلها الأطفال لأن عقولهم لم تنضج بعد لا يقبلها العقلاء.

---

(١) راجع مبادىء الفلسفة – لرابوبورت ص٩٧، ٩٨.

(٢) الشيخ سيد قطب – المستقبل لهذا الدين ص٧٨، ٧٩ – مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة، (بدون تاريخ).

المدرسة السوفسطائية

كانت كلمة سوفسطائى تعنى عند اليونان علم الحكمة - لكن السوفسطائيين لما انحرفوا عن المنهج العقلى القويم وبدءوا يتخذون من العلم والحكمة تجارة وهدموا الأخلاق والفضيلة ، تحولت الكلمة عن أصلها الاشتقاقى إلى معنى أخر وهى (علم الغلط) أو الحكمة المموهة - وأصبحت معنى سوفسطائى " المموه - والمضلل والمجادل بالباطل ".

وقد عرفهم أرسطو بقوله : " والسوفسطائى بعينه معناه أنه متراء بالحكمة بانتحالة الحكمة وليست حكمة بالحقيقة "[(١)] .

وقد نشأت المدرسة السوفسطائية نتيجة لعدة ظروف منها :

١ - اختلاف وتضارب الفلسفات السابقة وعدم اتفاقها على رأى يطمئن إليه العقل - فما يراه أحدهم حقاً يراه الآخر باطلاً فأحدهم يقول بالثبات المطلق - والثانى يقول بالتغير المطلق ولكل دليله ووجهة نظره فأين الحق اذا ؟

وهكذا أخذ السوفسطائيون من تضارب الآراء والأفكار مبرراً لهم فى إلغاء الفكر والعقل وهدم الحقيقة.

٢ - ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية التى مرت بها اليونان حيث تحولت من النظام الأرستقراطى الذى يكبل حرية الفرد الى النظام الديمقراطى الذى يجعل لكل فرد حقه النيابى فى الحكم مما استلزم أن يكون عند كل واحد منهم القدرة على الحوار والمناقشة لإثبات حقه والدفاع عن نفسه - ووجد السوفسطائيون الفرصة سانحة لاستغلال مواهبهم فى تعليم الشباب والحصول على الأجر فى مقابل التعليم وقد اشتهر منهم بروتوجوراس الذى تخصص فى تعليم قواعد النجاح فى الحياة ، وجورجياس الذى تخصص فى البلاغة والخطابة - ولم يكونوا يهدفون

---

(١) منطق أرسطو ص٧٤٧ - نشر عبدالرحمن بدوى.

من تعليمهم للشباب إلا إلى المال بصرف النظر عن إظهار الحقائق.

- أما بروتوجوراس فهو صاحب العبارة الشهيرة " الإنسان هو مقياس كل شيء " فليست الأشياء هي مقياس ذاتها وانما مقياسها هو الإنسان ، فما يراه حقاً فهو حق وان رآه الآخرون بخلاف ذلك[١] .

- وأما جورجياس فهو صاحب كتاب"اللاوجود" الذى يلخص فلسفته تلخيصاً وافياً.

وقد أقام هذا الكتاب على ثلاث قضايا أساسية وهي التى تمثل فلسفته.

* لقضية الأولى : لا شيء موجود.

* القضية الثانية : وإن وجد شيء فلا يمكن معرفته.

* القضية الثالثة : وإن عرف فلا يمكن نقله إلى الغير .

سوف نتعرض لهذه القضايا بالتفصيل فى الباب الأول إن شاء الله.

وقد ترتب على هذه الفلسفة ظهور حالة من الفوضى والفساد الذى شاع فى كل مناحى الحياة فى اليونان ، فقد انحطت الأخلاق وتهدمت القوانين وتحطمت العقائد.

فالقوانين فى عرف السوفسطائيين هى اختراع الأقوياء لكى يخضعوا بها الضعفاء واذا استطاع الإنسان أن يخرج عليها فليفعل.

والعقائد هى اختراع الإنسان وهى تتطور تبعاً لتطور الانسان نفسه وظروفه الاجتماعية .

والأخلاق نسبية يفسرها كل أحد على حسب حاجته.

وقد كان أثر السوفسطائيين كبيراً فى تاريخ الفلسفة.

ففى بداية القرن الثالث ق.م ظهرت موجة من الشك تزعمها بيرون صاحب مذهب اللا أدرية ،كما ظهرت مدرسة الأكاديمية الجديدة التى أشاعت

---

(١) الموسوعة الفلسفية - تعريب جلال العشرى - ص٩٢.

موجة من الفوضى الفكرية والأخلاقية.

وفى العصر الحديث ظهرت السوفسطائية بصورة جديدة من خلال فلسفات ديفيد هيوم وجان جاك رسو – والبراجماتية والوجودية والوضعية المنطقية وسوف نناقش الشك السوفسطائى في بحث إمكان المعرفة .

المدرسة العقلية

بدأ الفكر اليونانى يتخذ مساراً جديداً لم يكن له به عهد من قبل ، حيث أخذ الفلاسفة العقليون يضعون الأسس لنوع جديد من التفكير لم يعرفه الاغريق سابقاً ، واعنى به المنهج العقلى الذى يقوم على أساس من قوانين الفكر العقلية عن طريق النظرة الفاحصة إلى حقيقة النفس البشرية ومعرفة قواها وأساليبها فى المعرفة .

ويمثل هذه الحلقة ثلاثة من الفلاسفة العظام الذين كان لهم آثارهم الواضحة على تاريخ الفلسفة وهم :

(سقراط – وأفلاطون – وأرسطوطاليس)

١ – سقراط : (٤٦٩ ق.م ٣٩٩ ق.م):

هو أول من انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض حيث بدأ بحثه بما أهمله السابقون وهو سبراغوار النفس الانسانية من أجل التعرف على العقل الذى يسير المادة الخارجية ويتحكم فيها ، ومن أجل تحديد القوانين التى تحكم العقل البشرى حتى يتمكن من هدم الفلسفة الشكية التى هدمت الحقيقة باعتمادها على الحس وحده .

فوضع منهجه المعروف بالتهكم والتوليد ، والذى هدم به الفلسفة السوفسطائية ، كما وضع أسس الشك المنهجى الذى هدم الشك المذهبى عند هيراقليطس وجورجياس.

ويتميز الشك السقراطى بأنه شك العبقرى الذى يهدم لكى يبنى بناء سليماً.

ولم يكن لسقراط مذهب فلسفى معين فى موضوعات الطبيعة وما بعد الطبيعة – وكل ماكان له هو المنهج الفلسفى الذى وضعه – فهو فيلسوف للمنهج اكثر منه فيلسوفاً للمذهب وقد اعترف هو بذلك حين قال : إنه لم يؤسس مدرسة للتعليم(١) وقد اشتهر عنه مذهبه الأخلاقى الذى يقرر فيه – أن الفضيلة علم والرزيلة جهل – فمن يعرف الفضيلة يلتزم بها ومن يجهل الرزيلة يقع فيها.

٢ – افلاطون : (ت ٣٤٧ ق.م)(٢) :

هو أول فيلسوف يونانى عالج مشكلات الفلسفة بتعمق واستقصاء وكان له نسقه الفلسفى الكامل الذى يعبر عن وجهة نظره فى الطبيعة والميتافيزيقا ، والأخلاق والسياسة والاجتماع والفن والمنطق والمعرفة.

كما أنه أول فيلسوف يتحدث عن قضية الالوهية والدين ويذكر أدلة واضحة على وجود الله وعنايته بالكون ، وان كان ذلك بمفهوم خاص ينطلق من العقل ولا يسترشد بالوحى مما أوقعه فى اخطاءكثيرة.

وأما موقفه من الأخلاق فيمكن تلخيصه فى العبارة التالية :

" أن السعادة تكون فى النظام والموائمة بين مطالب البدن ومطالب الروح وفى الاعتدال والتوسط فى كل شئ ".

كذلك يتميز افلاطون بموقفه العقلى الواضح – ومنهجه فى تثبيت دعائم القوانين التى يقوم عليها العقل والذى قام على أساسين :

الأول : الجانب النقدى الذى هدم به كلام السوفسطائيين .

والثانى : هو الجانب الانشائى الذى لفت به الأنظار إلى قوانين الفكر وأثبت المعانى الكلية– فوضع بذلك نظرية المثل التى نتحدث عنها فى الباب الثانى ان شاء الله.

---

(١) د. اميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان – ص١٤٨.

(٢) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية.

كذلك وضع أسس نظريته فى المعرفة والتى فرق فيها بين الحس – والظن والاستدلال والتعقل وهو اسمى درجات المعرفة – والطريق إليه هو المنهج الجدلى الذى قسمه الى جدل صاعد من المحسوسات الى المعقولات وجدل هابط من المعقولات الى المحسوسات[1] .

ولكن أهم ما فى فلسفة أفلاطون – هى فلسفته السياسية التى وضع اسسها فى كتاب الجمهورية التى تخيل فيها مدينة فاضلة يجلس على قمتها حاكم فيلسوف وفى الوسط طبقة الجند وفى القاعدة طبقة العمال والصناع والتجار وقد أقترح لهذه المدينة النظام المشاعى فى الملكية – وهى الفلسفة التى اعتمد عليها ماركس فى القرن التاسع عشر وهو يضع أسس النظرية الماركسية التى بناها على أساس الشيوعية.

٣ – أرسطوطاليس : (٣٨٤ ق.م ٣٢٢ ق.م) :

يمثل أرسطوطاليس ذروة ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية ، فهو موسوعة الفلسفة والعلم – لم يترك بابا إلا وألف فيه ، لقد كتب فى علم المنطق ، بل إنه يعد الواضع الحقيقى للمنطق كعلم ، كما كتب فى الطبيعة وما وراءها والأخلاق والسياسة والفن والبلاغة والنقد والفلك وعلم الحيوان وغير ذلك من مجالات الفكر والعلم .

ويمثل أرسطو مع أفلاطون جناحاً الفلسفة على مدى تاريخها الطويل :

* فاذا كان أفلاطون هو واضع أسس الفلسفة المثالية الخيالية الحالمة ، فان أرسطو هو واضع أسس الفلسفة الواقعية الحسية المنضبطة بضوابط العقل الواقعى .
* اذا كان أفلاطون قد وضع الأسس لعالم المجردات الخيالية ، فان أرسطو هو واضع الأسس لعالم المجردات العقلية التابعة للوجود الحسى والتى لا وجود لها الا من خلال العقل.

ومن هنا وضع اسس المنطق العقلى – وثبت دعائم القوانين التى يعتمد

---

(١) راجع قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين – ص٥٥ – للمؤلف.

عليها ووضع فيه كتباً ثمانية وهى : المقولات - والعبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية وكتاب الجدل ، وكتاب السفسطة ، وكتابى الخطابة والشعر[1] .

* وفى نظرية المعرفة يميز أرسطو بين الظن واليقين - فالمعرفة الحسية هى معرفة ظنية- وأما المعرفة اليقينية فهى المعرفة العقلية التى تنبع أساساً من مقدمات ضرورية هى التى تمثل المبادئ الأولى للفكر وهى قوانين - الذاتية ، وعدم التناقض ، والثالث المرفوع وهى مبادئ واضحة بذاتها تعرف بالحدس أو الإدراك العقلى المباشر.

وفى فلسفته الطبيعية يركز على الوجود المادى ويحلل لواحقه وصفاته فيتحدث عن الحركة والزمان والمكان والعلة ، والهيولى والصورة وقدم العالم وغيرها من المباحث التى سنفصل الحديث عنها فى مبحث الوجود فى الباب الثانى من هذا الكتاب.

وفى فلسفته الالهية يتحدث عن المحرك الأول ويقيم الأدلة على وجوده ويصوره بصورة خاصة تتميز عن صورة الإله فى العقيدة الإسلامية كما سنوضح ذلك فى مبحث الله والعالم فى الباب الثانى ان شاء الله.

وأما مذهبه الأخلاقى فيتمثل فى موقفه من السعادة والفضيلة .

أما السعادة الحقة عنده فتتمثل فى تحقيق الحكمة والتأمل من حيث أن وظيفة الإنسان التى امتاز بها عن الحيوان هى العقل ومن هنا يكون عمل العقل هو الخير بالنسبة للإنسان[2]

غير أن أرسطو لا ينكر السعادة الحسية بل كان يدعو الى نوع من التوسط والاعتدال بين السعادة الحسية والسعادة العقلية .

ولذلك عرف الفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رزيلة[3] .

---

(١) خلافاً لما يراه بعض الباحثين من أنها ستة فقط.

(٢) د. محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ص٢١٤.

(٣) د. عوض الله حجازى - فى الفلسفة الاسلامية وصلاتها باليونانية - ص٨٢.

المدرسة الرواقية والابيقورية

ما أن انتهى عصر أرسطوطاليس حتى هوت الفلسفة من الذروة الى الحضيض مرة ثانية حيث تحولت الفلسفة إلى نوع من الجمع والتلفيق على يد الابيقوريين والرواقيين والشكاك والأفلاطونية المحدثة .

* أما الرواقيين فقد أعادوا من جديد فلسفة السوفسطائيين والطبيعيين الأوليين فقالوا بأن الموجود هو المحسوس - وأنه ليس فى الوجود غير المادة وكرروا ما قاله هيراقليطس من أن النار هى المبدأ الأول للوجود - وانكروا وجود الإله وردوه إلى الطبيعة[1] .

* أما الابيقوريين - فقد رفضوا الاشتغال بالمنطق والفلسفة لأنها - عندهم - تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة منها ولا تؤدى إلى شىء من العمل ، ومن هنا صرفوا تفكيرهم الى الأخلاق والسعادة والطمأنينة بعيداً عن مشاكل الفلسفة .

والسعادة عند ابيقور لا تتحقق الا من خلال اللذة - وهذا ما سوف نفصله فى الباب الثالث إن شاء الله.

الأفلاطونية المحدثة

هى آخر مدارس الفلسفة اليونانية المختلطة بالتراث الشرقى ، وقد انطلقت من الاسكندرية ممثلة بذلك نهاية العصر الهلينيستى. والذى تميز فيه الفكر اليونانى بالخصائص التالية :

١ - إعتماد العقول على المفكرين القدماء وخاصة أفلاطون وفيثاغورس وإهمال الفكر الأرسطى أو محاولة التوفيق بينه وبين الفكر المثالى .

٢ - التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الوثنية من بوذية وزرادشتيه ويهودية محرفة ونصرانية مختلطة بالفكر الوثنى وغير ذلك.

---

(١) د. عثمان امين - الفلسفة الرواقية - ص١٣٢.

٣ – إنتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجيم.

٤ – إهمال البحث العقلى والاعتماد على التسليم والإلهام.

٥ – خلط العلم بالفلسفة بالدين ومحاولة البحث عن علم هو فى ذاته عمل وإحلال السحر محل العلم .

وهناك أسباب ثلاثة انتجت هذه الخصائص السابقة وهى :

١ – تعب العقل بعد ستة قرون من البحث الفلسفى ، وشعوره بالعجز عن الإتيان بجديد.

٢ – احتياج النفوس بعد إخفاق العقل إلى الإيمان والتسليم.

٣ – منهج اللاهوت المسيحى الذى استغل هذه الظروف وبنى عقائده على أساس من إلغاء العقل وطالب الناس بالتسليم المطلق.

وهذا كله من شأنه أن يضعف من شأن المنطق والفلسفة حتى إذا ما جاء جوستنيان وأغلق جميع المدارس الفلسفية عام ٥٢٩ م . فإنه لم يصنع شيئاً إلا أنه سجل موتها بصفة رسمية .. ولكن الفلسفة كانت قد ماتت بالفعل مع موت أرسطوطاليس ، حيث لم يظهر مذهب فلسفى جديد – عند اليونان – منذ موته .

وهناك قطبان رئيسان يمثلان هذه المرحلة وهما فيلون – وأفلوطين.

١ – أما فيلون (٣٠ق.م – ٥٠م) :

فهو أشهر فلاسفة اليهود فى القرن الأول الميلادى – وقد كان معجباً ومقتنعاً بفلسفة أفلاطون – وفى الوقت ذاته كان مؤمناً بشريعة موسى ومن هنا حاول التوفيق بين الدين والفلسفة معتقداً أن ما وصل إليه أفلاطون بعقله هو ما وصل إليه موسى من خلال الوحى. ولذلك كانت مهمته تأويل حقائق التوارة ونصوصها بما يتفق مع فلسفة أفلاطون.

فكان يقول : إن الفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن

الحقيقة ، ولكن طريقة التعبير تختلف فى الدين عنها فى الفلسفة ، فالدين حق والفلسفة حق وكل ما بينهما من فارق - أن الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً ، إنه وحى يهمه الوضوح والبيان الشافى لا الدخول فى التفاصيل والدقائق - والفلسفة هى أيضاً وحى ولكنها وحى عميق غامض أقل شمولاً من الدين وأكثر تفصيلاً وأدق صياغة ومن هذا المنطلق أخضع التوراة لمصطلحات الفلسفة .

فالله هوالعقل الأول وهو مثال المثل وآدم هو العقل الفعال أو العقل الأرضى وحواء رمز للحس - والحية رمز للشهوة التى وقع فيها آدم تحت تأثير الحس - ونوح رمز للعدالة - والطوفان رمز لتطهير النفس بعد إحساسها بالندم والتوبة(١) .

وهكذا ضيع التوراة حين أخضعها للفلسفة اليونانية تحت عنوان التوفيق - وهو نفس الخطأ الذى وقع فيه كثير من فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا.

٢ - وأما أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م):

ففلسفته مزيج من فلسفات أفلاطون والرواقيين وفيلون وبين الفلسفة الهندية والديانات الشعبية . فقد جمع فى فلسفته بين عمق الشعور الصوفى - والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود عند الهنود . فالوجود الحقيقى هو وجود الأول - ويليه وجود العقل ، ثم وجود النفس وأما المادة فهى مجرد ظل للوجود ولا حقيقة لها ، إنها عدم. وعلى هذا الأساس يضع نظريته الشهيرة فى الفيض فالله لم يخلق العالم بل فاض عنه فى نظام تنازلى العقل أولاً ثم النفس الكلية ثم المادة العدمية . وسوف نتحدث عن هذه النظرية بالتفصيل فى الباب الثانى إن شاء الله .

---

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا - مع الفلسفة اليونانية - ص٢٢٢.

النظريات الأساسية فى الفلسفة وموقف العقيدة الإسلامية منها

على مدى تاريخ الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان[1] فى القرن السادس ق.م وحتى القرن العشرين ، أى على مدى ستة وعشرين قرناً من الزمان وتاريخ الفلسفة تحكمه نظريات ثلاثة – أساسية – لا رابع لها – وعلى الرغم من ظهور آلاف المذاهب الفلسفية قديماً وحديثاً وفى العصر الوسيط الا أن هذه المذاهب والتيارات لا تعد أكثر من روافد لتلك النظريات الثلاث ، نعم قد تتجدد هذه النظريات عصراً بعد عصر بأسماء جديدة وتظهر فى أثواب مختلفة – ولكن الحقيقة والجوهر فى هذه الأسماء المتجددة لا يخرج عن المسمى الأم.

فما هى تلك النظريات الخالدة فى تاريخ الفلسفة وما هى سماتها وخصائصها؟

وما موقف العقيدة الاسلامية منها ؟

---

(١) يجب أن نلفت النظر إلى أن اليونان لم يكونوا هم أول من تفلسف ولقد سبقتهم الأمم الشرقية القديمة فى مصر ، والصين ، والهند وفارس وهذا ما يقرره (جورج سارتون) الذى يقول أن أفلاطون قد زار الشرق وتتلمذ على يد الكهنة المصريين وأخذ عنهم ، وأنه قد أشار إلى قوانين الاشوريين – تاريخ العلم جـ ٣ ص٢١ كما يقول أيضاً : " من سذاجة الأطفال أن نعترف أن العلم بدأ فى بلاد الأغريق ، فإن المعجزة اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية فى مصر ، وفى بلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ، والعلم اليونانى كان أحياء أكثر منه اختراعاً جـ١ ص٢١، كذلك يقول أوليرى " ويمكن أن نرجع الكثير من مظاهر الحياة والفكر اليونانى إلى أصول مصرية وبابلية " ويقرر أن طاليس درس الرياضيات والعلوم الطبيعية فى مصر " راجع ص ٣٢ من كتاب علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب – ترجمة وهيب كامل– القاهرة – سنة ١٩٦٢م . نعم أن الصورة التى كانت عليها الفلسفة فى الأمم الشرقية القديمة لم تكن كصورتها عند اليونان ، بمعنى أنها كانت مختلطة بالدين أحياناً وبالأساطير والخرافات أحياناً أخرى ، ولم تعالج معالجة منهجية مستندة إلى البراهين العقلية ، ولم تكن فى صورة نظريات محددة المعالم – كما كان الحال عليه فى الفلسفة اليونانية وخصوصاً إبتداء من سقراط. اذا فالفلسفة قديمة ولها وجود قبل أن تظهر الفلسفة اليونانية بقرون متعددة .. ولكن الفضل يرجع لفلاسفة اليونان فى تنظيمها وتخليصها من الشوائب وابرازها فى صورتها اللائقة

النظرية الأولى :

وهى ما يطلق عليها اسم النظرية المادية أو التجريبية أو الواقعية[1] أو الوضعية أو الحسية ولكنها أسماء لمسمى واحد يطلق على تلك النظرية التى تقول بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه ، وأن هذه الحقائق هى الأصل الذى ينطبع على عقولنا ، وبالتالى فلا وجود إلا للمادة المحسوسة التى ينقلها الحس من الواقع المادى إلى العقل فالعقل هو مجرد صدى للواقع ، أو مجرد مرآة تصور ما تنقله الحواس.

خصائص وسمات هذه النظرية :

تتميز هذه النظرية بالخصائص والسمات التالية :

١ – الاعتقاد بأن الكون مكون من عنصر واحد فقط وهو العنصر المادى ، والطبيعة المحسوسة ولا شئ فى الوجود سواها.

٢ – الزعم بإنكار سائر الغيبيات وكل ما يتعلق بعالم ما وراء الطبيعة من الله والروح – والنفس – والفكر ، والعقل ، وغير ذلك من قضايا الإيمان ، أو محاولة تفسير هذه الموجودات تفسيراً مادياً ، فالمادة عند بعضهم هى الإله الذى حل فى الكون ، والنفس والفكر مجرد نواتج ومردودات للمادة ولا شئ وراء ذلك.

٣ – وبالتالى إنكار جميع الأديان السماوية ، ومحاولة تفسيرها تفسيراً

---

(١) ظهر فى القرن العشرين اتجاه جديد للواقعية يختلف عن اتجاه الواقعية فى القرون الماضية – فيما يتعلق بالنظر إلى الغيبيات التى لا يثبتها الواقع الحسى ، ذلك أن الواقعيين الجدد لا يعتبرون التصديق بالواقع منافياً للتصديق بالغيب المجهول ، بل يجعلون المعرفة معرفتين : احداهما علمية وهى التى تنعزل عن شعور العارف وأمله ، والأخرى عملية ذاتية ومنها المعرفة الدينية والغيبية التى تناط بها الآمال فى حياة افضل من الحياة الحاضرة سواء فى هذا العالم أو فى عالم اخر ولا مانع أن تكون هذه المعرفة مقترنة بالحقيقة وإن لم تؤيدها التجارب العلمية فى حيزها المحدود ، ويشكل هذا الاتجاه تراجعاً امام الدين والحقائق اللامادية – التى كان ينكرها بشدة وبلا مهادنة فيما سبق.

راجع ص ١٠٦ من عقائد المفكرين فى القرن العشرين – عباس العقاد – المكتبة العصرية – بيروت.

بشرياً ، فهى عندهم - من اختراع الانسان ، وقد خضعت لسلسلة من التطور واكب التطور العقلى والاجتماعى عند الإنسان ، وبالتالى قد نجد من هؤلاء الماديين من يخترعون ديانات جديدة مثل ديانة الانسانية، أوعبادة العلم عند (أوجست كونت) و"دوركايم".

٤ - الزعم بأن وسائل المعرفة تنحصر فى وسيلة واحدة هى الحس أو المنهج التجريبى وأن ماعداه من مناهج المعرفة لا يمكن الثقة فى نتائجها لأنها لا تعتمد على الواقع الحسى.

وبذلك تثق الواقعية ثقة عمياء فى مدركات الحس فقط دون أى اختبار أو نقد لهذه المدركات ، ولهذا يعتبر هذا المذهب مرحلة سابقة على التفكير العلمى والفلسفى إذ لاتخضع المعرفة لديهم للتفكير النقدى الذى قد يكشف عن عدم المطابقة بين الواقع الموضوعى للمادة ،وبين ما تنقله الحواس وحدها، فالحس قد ينقل صورة غير صحيحة للواقع - كما أثبت العلم الحديث فى القرن العشرين[1].

٥ - انحصار وصف العلم عندهم فى العلوم التجريبية فقط وبالتالى نفى وصف العلمية عن سائر العلوم النظرية التى تعتمد على مناهج أخرى - غير المنهج الحسى - وذلك مثل علوم الأديان والأخلاق.

٦ - الادعاء بأن الكون أزلى لا أول له ولا نهاية .

٧ - ومعظم المذاهب المادية تعتمد على نظرية التطور فى تفسير نشأة الحياة على وجه الأرض .

هذه هى الخصائص الأساسية التى تشمل سائر الفلسفات التى تندرج تحت المذهب المادى.

وإليك بعضاً من هذه الفلسفات قديماً وحديثاً :

---

(١) راجع ص١٣٨ من تمهيد الفلسفة - د. محمود حمدى زقزوق - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٩٢م.

فمن المذاهب المادية القديمة : مدرسة الطبيعيين الأولين والمتأخرين والمدرسة السوفسطائية - والرواقية ، والابيقورية ومن المذاهب المادية الحديثة المدرسة التجريبية ، التطورية ، الماركسية ، الوجودية ، البنيوية ، الوضعية المنطقية، الفرويدية ، البراجماتية ، المدرسة الاجتماعية عند أوجست كونت و دوركايم.

النظرية الثانية :

هى النظرية المثالية ، أو العقلية[1] .أ و الميتافيزيقية أو الروحانية مع شئ من التجاوز فى التعبير حيث تفترق بعض هذه المصطلحات فى أمور ثانوية - ولكنها تتفق فى مسائل أساسية.

وهى النظرية التى يقرر أصحابها : أن كل ما يمكن معرفته عن الأشياء انما هو فى أصل طبيعته شئ عقلى ، وأن العالم المادى الخارجى لا حقيقة له، وإنما هو مجرد أفكار وتصورات وأن وجوده ليس مستقلاً عن العقل الذى يدركه ، وبهذا المعنى فان كل فلسفة تعترف بأولوية الحقيقة الواقعة للروح وفاعليتها تعتبر من هذا الوجه فلسفة روحية على النقيض من المذهب المادى.

على أن نضع فى اعتبارنا أن هناك اتجاهات كثيرة فى داخل هذا المذهب - فهناك المذهب الروحى أو المثالى المتطرف الذى لايعترف إلا بالأفكار والتصورات فقط ، ويقرر أن الحقيقة الواقعة هى حقيقة روحية - وبالتالى ينكر كل حقيقة مادية .

وهناك داخل التيارات الروحية تيارات ايمانية وأخرى إلحادية ، وثالثة واحدية (تقول بوحدة الوجود).

(١) ليس بالضرورة أن يكون العقلى مثالياً أو ميتافيزيقياً، فقد يكون هناك مذهب عقلى - لكنه لا يؤمن بالمثالية مثل مذهب أرسطو مثلاً - لكن بالضرورة لابد أن يكون المثالى عقلياً.

وعادة ما يسمى أصحاب هذه النظرية باسم المؤلهة(1). وهم ينقسمون الى فرق مختلفة :

* فريق يقول : بوجود إله واحد وهم أصحاب مذهب التوحيد .

* فريق يقول : بوجود أكثر من إله وهم أصحاب مذهب الشرك.

* فريق يقول : بأن الله والعالم حقيقة واحدة وهم أصحاب مذهب وحدة الوجود.

* فريق يقول : بتألية الطبيعة وهم الذين يذهبون إلى القول بوجود إله - ولكنهم لا يعترفون بالوحى والرسل والشرائع ويحلون العقل محل الوحى.

وبذلك تتحدد لنا خصائص هذه النظرية فيما يلى :

١ - انها نظرية لا تعترف بالمادة الموضوعة خارج العقل وإنما تزعم أنها مجرد أفكار ومدركات.

٢ - أولوية الحقيقة عندها للفكر وليس للمادة.

٣ - وسيلة المعرفة الأساسية عندها هى العقل أو الكيان الداخلى والجوهر الروحانى - ولا تثق فى مدركات الحس.

٤ - ليس لمعظم مذاهب هذه النظرية موقف مضاد من قضية الإيمان بالغيب(2).

النظرية الثالثة :

وهى النظرية النقدية أو الوسطية : وهى نظرية تجمع بين النظريتين السابقتين - وتأخذ ما فيهما من حق وصواب ، وتهمل ما فيهما من باطل وخطأ - وتجعلهما نظرية واحدة كل نقيض فيها يكمل النقيض الآخر ، فهى تجمع بين المثالية والمادية ، والعقلية والتجريبية والميتافيزيقية والواقعية .

---

(1) د. يحى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة - القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(2) ومن الفلاسفة الذين يمثلون هذه النظرية : افلاطون قديماً وليبنتز وهيجل وشلنج وفخته حديثاً.

وقد تسمى هذه النظرية بالنظرية الثنائية التى تميز بين الحسيات والروح وبين المادة والصورة – ولكن القائلين بها لا يذهبون مثل السابقين إلى القول بتناقضهما تناقضاً لا يمكن معه التوفيق بينهما بل يقولون بإمكان الجمع بينهما.

ويمثل هذا المذهب الثنائى ارسطوطاليس قديماً ، وديكارت وكانت وسائر الفلسفات المعتدلة حديثاً.

ويمكن أن تندرج الفلسفة الوسيطة إسلامية كانت أو مسيحية تحت مفهوم هذه النظرية المعتدلة والتى يميل إليها معظم فلاسفة القرن العشرين ، يقول احد فلاسفة القرن العشرين المدعو (جود) " إن الكون لايمكن تفسيره بمبدأ أساسى واحد دون غيره ولا بد لتفسيره الوافى من مبدأين على الأقل – فالمادة – على كونها حقيقة واقعة ليست كذلك على وجه مطلق ، لأن وقائع علم الحياة تأبى أن تفسر بمصطلحات المادية البحتة"(١).

موقف العقيدة الاسلامية من هذه النظريات :

ترفض العقيدة الاسلامية النظرية الأولى – والنظرية الثانية على طول الخط ، لأنها لا تعبر عن الواقع ، فالواقع يقول بوجود المادة – والروح معاً ولهذا فإن الاسلام يقوم على أساس أن الوجود نوعان :

* وجود غيبى غير مشهود بالحس – ولكنه معقول وثابت عن طريق العقل والنقل وهو وجود الله – والروح وسائر ما وراء الطبيعة .

* ووجود مادى مشهود وهو وجود المخلوقات من سماء وأرض وهواء وإنسان وحيوان ، وترد العقيدة الإسلامية الوجود الثانى إلى الوجود الأول ومن هنا يقول الله تعالى " الحمد لله الذى خلق السموات والأرض ، وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون "(٢).

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين – ص١٠١.

(٢) الأنعام : ١.

والعقيدة الاسلامية تقر بوجود المادة كواقع موضوعى.. ولكنها تجعلها دليلاً وبرهاناً على الوجود الغيبى ، ومن هنا كان توجيه القرآن إلى العقلاء بالنظر فى هذه المادة الموضوعة فهى برهان على وجود خالقها.

يقول الله تعالى " ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض لآيات لقوم يتقون "(١) " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم".

كذلك تعترف العقيدة الاسلامية بمختلف وسائل المعرفة من الحس والعقل والوحى والذوق ، وكل ما يمكن أن يوصل إلى العلم الصحيح بحقيقة هذا الكون.

يقول الله تعالى " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"(٢). فلا بد من الوسائل الحسية مثل السمع والبصر – ولا بد من العقل المدرك الذى يترجم مدركات الحس – وهو الفؤاد.

فإذا كانت المثالية لا تعترف بغير العقل – والمادية لا تعترف بغير الحس ، فان الاسلام يجمع بين الأمرين فى نسق متوازن يجعل لكل وسيلة عملها ومجالها وموضوعها.

وبذلك تتميز النظرة الاسلامية الى الوجود بالمميزات التالية :

أولاً : العلمية فهى تعترف بسائر الطرق والوسائل التى تؤدى الى المعارف الصحيحة سواء كانت هى العقل أو الحس أو النقل أوالحدس والاشراق.

ثانياً : الواقعية والمنهجية فهى تخصص لكل منهج موضوعه المحدد ولا تخلط بين الموضوعات والمناهج – فالمنهج الحسى يصلح لاختبار المحسوسات،

---

(١) يونس : ٦.

(٢) النحل : ٧٨.

والمنهج العقلى يصلح للبحث فى الأمور الاستنباطية - فيستنتج المجهول من المعلوم .

ثالثاً : التوسط والاعتدال فهى تضيف ولا تحذف ، تبنى ولا تهدم ، فبدلاً من شعار هذا أو ذاك تتخذ لها شعاراً جامعاً لهذا وذلك .

رابعاً : التكاملية : فالمثالية تضايق الحواس وتعاكسها ، وتحقر من شأنها وتزعم أن ما تنقله غير صحيح ، والمادية تكدر النفس وتعجز عن ادراك حقيقتها ،وتحقر من شأن الانسان وتقف ضد آماله ولا تعبر عن واقعه فالأولى تفسر كل شئ ما عدا العالم المحسوس ، والثانية تفسر كل شئ ما عدا الانسان والحياة ، كل منهما يبحث عن نصف الحقيقة ولا يدرك حقائق الوجود كاملة ، ومن هنا كان لابد من المذهب الوسط الذى يجمع بين الأشياء والأفكار المادة وما وراء المادة.

وهذا هو موقف العقيدة الاسلامية التى تتميز نظرتها الى الأمور دائماً بالتوسط والاعتدال والواقعية الحقيقية وليست الواقعية المادية الزائفة.

الباب الأول

نظرية المعرفة



تمهيد :

لعل من أشهر التقسيمات للعلوم والمباحث الفلسفية وأكثرها تداولاً في كتب الفلسفة العربية هو تقسيمها الى ثلاثة مباحث رئيسية وهى :

١ – مبحث الوجود أو الانطولوجيا .

٢ – مبحث المعرفة أو الابستمولوجيا.

٣ – مبحث القيم أو الاكسيولوجيا.

وقد يختلف الباحثون فى طريقة البدء بأى من الموضوعات السابقة ، فمنهم من يبدأ البحث بالوجود من حيث أنه الأشمل والأعم حيث ينظر فى طبيعة الوجود على الاطلاق مع تجريده من كل تعيين أو تحديد ، ثم يبحث فى خصائص الوجود وأقسامه – والعلل والمبادئ الأولى لتفسيره وفى لواحقه والمعانى التى تلائمه كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والمادة والفكر والزمان والمكان ، والهيولى والصورة ، والواجب والممكن والحادث والقديم ، وعلاقة الوجود الاعلى بالوجود الأدنى ونظرية الخلق و العقول العشرة وهل الوجود خارجى أم ذهنى (المثل).

ومن الباحثين من يبدأ بالبحث فى المعرفة من حيث أنها تخدم الوجود والقيم اذ هى تبحث فى امكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، وهل فى وسع الانسان أن يدرك حقائق الاشياء أم أنه عاجز عن ادراكها ، واذا كانت المعرفة ممكنة فما هى حدودها أهى احتمالية ظنية أم أنها يقينية ، ثم ما هى وسائل المعرفة وأدواتها هل هى العقل أم الحس أم الحدس أم الالهام أم النقل والوحى أم كل ذلك ، ثم ماهى طبيعة الشئ المعروف هل هو مثالى أو واقعى مادى ، وماهى منابع المعرفة ومصادرها الأولى ، هل هى فطرية فى النفس أم مكتسبة عن طريق وسائل المعرفة .

وأما مبحث القيم فيختص بالبحث فى المثل العليا أو القيم المطلقة وهى الحق والخير والجمال من حيث مفهومها وطبيعتها ومصادرها ومدى قابليتها للتعلم والتغير وطبيعة الحكم الخلقى ومفهوم الإلزام الخلقى والضمير

ومقاييس القيم الخلقية.

وسوف نبدأ بالبحث فى نظرية المعرفة على أساس أنه الترتيب المنطقى اذ لابد أولاً أن نحدد مدى امكانية العقل فى العلم بالوجود ومباحثه ، ولا بد أن نتعرف على طبيعة الشئ الموجود وهل هو مستقل من عقل الانسان أم أنه مجرد فكرة فى داخل هذا العقل ، ولابد أيضاً قبل الدخول إلى المباحث الأخرى من مناقشة مذاهب الشك التى تزعم نفى الوجود أو نفى العلم به ، لكل هذه الاعتبارات سنبدأ حديثنا بنظرية المعرفة على أن يكون فى اعتبارنا أننا لا نكتب بحثاً مجرداً فى الفلسفة – بل هو بحث فى ضوء العقيدة ، بمعنى أننا سوف نزن كل ما نعرض له بميزان العقيدة محاولين أن نكشف عن أسس الفلسفة الاسلامية الخالصة من خلال بيان موقف الاسلام من هذه المباحث الثلاثة وسوف نعالج هذه المباحث من خلال ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فى نظرية المعرفة.

الباب الثانى : فى نظرية الوجود.

الباب الثالث : فى نظرية القيم.

الباب الأول

نظرية المعرفة

يطلق مفهوم نظرية المعرفة على هذا العلم الذى يبحث فى ماهية المعرفة ومبادئها وأصولها ومنابعها وشروطها وحدودها ووسائلها.

ويمكن تلخيص الموضوعات الأساسية فى نظرية المعرفة فى المباحث التالية :

أولاً : هل المعرفة ممكنة أم أنها غير ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فما هى حدود الامكان فيها ؟ هل هى يقينية أم ظنية ؟ وإذا كانت غير ممكنة فما هو البديل ؟ وما قيمة الإنسان فى هذه الحالة؟

ثم ما هو موقف العقيدة الإسلامية من إمكان المعرفة ؟ وكيف أثبتت المعارف اليقينية ولماذا دعا القرآن إلى النظر؟ وما هى أقسامه؟ وما فائدته؟ ولماذا حكم العلماء بوجوبه ؟ وهل من الممكن أن يعبر بحث النظر كما عالجه علماء الكلام عن روح الفلسفة الإسلامية الخالصة في مجال نظرية المعرفة.

ثانياً : إذا كانت المعرفة ممكنة فما وسيلتها هل هو العقل أو الحس وحده أو هما معاً ، أم أنهما لا يكفيان ولابد من وجود مصادر أخرى مثل الحدس والإشراق والذوق – والنقل والوحى من حيث أن هناك معارف تستعصى على العقل والحس معاً.

ثالثاً : ما هى طبيعة الشيء المعروف هل هى طبيعة مادية حسية أم أنها مثالية عقلية أو موضوعية ؟ أم أنها تجمع بين الأمرين .

رابعاً : ما هو المصدر والمنبع الذى أتت منه المعارف هل هى الفطرة وهل يولد الإنسان مزوداً ببعض المعارف التى تؤهله للعلم بالأشياء أم أنه يولد جاهلاً بكل شئ ثم يكتسب المعارف من خلال وسائل المعرفة ؟

ومن هنا سوف نقسم هذا الباب إلى أربعة فصول :

الفصل الأول : إمكان المعرفة .

الفصل الثانى فى : طبيعة المعرفة.

الفصل الثالث فى : مصادر المعرفة ومنابعها.

الفصل الرابع فى : وسيلة المعرفة .

الفصل الأول
إمكان المعرفة

ما هى قيمة المعرفة البشرية هل هى قادرة على اكتشاف الحقيقة أم أنها عاجزة عن ذلك ؟ وما مدى هذه القدرة ومدى هذا العجز ؟

للإجابة على هذا السؤال ظهرت اتجاهات كثيرة منها :

* دعاة مذهب التيقن الذين قالوا بقدرة العقل على اكتشاف معارف يقينية .

* دعاة مذهب الشك القائلين باستحالة المعارف وهم ينقسمون إلى مذاهب :

- مذهب الشك المطلق - أو الشك المذهبى .
- مذهب الشك السوفسطائى .
- مذهب الشك اللاأدرى.
- مذهب الشك الأكاديمى (المذهب الظنى) .

وهناك نوع آخر من الشك وهو الشك المنهجى الذى يدخل تحت مذهب القائلين بإمكانية المعرفة .

وسوف نعرض فيما يأتى لمذهب الشك موضحين مفهومه وأسبابه ومظاهره وصوره ومناقشته ، ثم نعرض بعد ذلك للمذهب اليقينى.

مفهوم الشك :

يفرق الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق ، بين أصل كلمة الشك ، فى اليونانية وبين المعنى الذى آلت إليه الكلمة فيرى أنه كان لمفهوم الشك فى أصله اليونانى معنى يختلف اختلافاً تاماً عن المعنى الذى نفهمه منه اليوم " وقد كانت الكلمة اليونانية (اسكبتستاى Skeptesthai) لتى اشتق منها مفهوم الشك تعنى الفحص بعناية أو الموازنة الناقدة لكن معنى الكلمة قد تغير على مر العصور وبناء على ذلك لم يعد مفهوم الشك يعنى أن الشاك هو أحد

الباحثين الذين يتخذون اتجاهاً نقدياً غير مثقل بأحكام سابقة ، وإنما أصبح يعنى - على خلاف ذلك - أن الشاك هو أحد المفكرين الذين ينكرون إمكان المعرفة سواء كان هذا الإنكار إنكاراً جزئياً أو إنكاراً كلياً شاملاً لكل المعارف"(١).

نشأة الشك وأسبابه :

منذ أن بدأ الإنسان فى تفسير مظاهر الكون بعقله وبعيداً عن الأساطير ، وضع نفسه موضع المركز الذى تدور عليه الدائرة ، فظن أن كل ما يراه حقاً فهو حق . لايستطيع أحد أن يناقشه فيه بل أعتقد أنه المرجع الأول والأخير لتفسير كل ما يدور حوله وهى النزعة التى تعرف بالدجماطيقية وهى التى يبدأ الإنسان بحثه من نقطة معينة يسير بعدها دون أن يفكر فى تحليل ما بنى عليه معرفته(٢) نتيجة لثقته المفرطة فى نفسه كما رأينا عند فلاسفة اليونان الأوائل.

ولكن سرعان ما افتقد الإنسان ثقته فى نفسه حيث اكتشف أنه نقطة بسيطة فى رحاب الكون الكبير وخاب ظنه فى اعتقاده أنه المركز الذى تدور عليه الدائرة فوجد نفسه كثير الخطأ وأن ما كان يظنه حقيقة بالأمس أصبح ضرباً من السذاجة العقلية.

باختصار اكتشف الإنسان أنه على غير ما اعتقد فراح يشك فى كل شئ ولقد ظهرت موجة الشك الأولى على يد السوفسطائيين لأسباب خاصة ذكرناها سابقاً، أما حركة الشك المتأخرة فقد قامت كنتيجة لتطور الفلسفة اليونانية منذ عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو وقد استطاع سقراط أن يقف أمام موجة الشك الأولى عن طريق المنهج العقلى الا آن المدارس اللاحقة عليه كالمدرسة الميغارية قد هدمت ما بناه سقراط فعنيت بالجدل ، ورفضت تكوين التصورات على النحو الذى بينه سقراط. كذلك فإن الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هى الأخرى إلى نوع من الشك ، لأن المشاكل التى أثارتها

(١) د. محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة - ص١٢٤.

(٢) راجع نظرية المعرفة للدكتور زكى نجيب محمود - ص١٠٦.

فلسفة أفلاطون لم تجد حلاً شافياً عند أرسطو وجاء الأبيقوريون والرواقيون فزادوا الموقف حرجاً حيث رفضوا المعرفة العقلية واتجهوا إلى الحس وحده مع أن الحس مرفوض سابقاً عند أفلاطون.

هذا التضارب فى الآراء كان من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة واحدة وهى : أن المعرفة ليست ممكنة ، وأن الحق عسير المنال وبالتالى يجب على الإنسان أن يتوقف عن إصدار الأحكام.

وإذا كان شك الشكاك هو النتيجة الحتمية لتضارب آراء السابقين وتناقضها فانه كان أيضاً صورة صادقة ومعبرة عن روح العصر من الناحية السياسية والأخلاقية.

ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحدهم أصحاب الحضارات . فلما فتح الاسكندر بلاد أخرى ، وجدوا فيها حضارات وعادات وتقاليد تفوق ما كانوا عليه، ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخلاق والعادات والتقاليد . وبعد وفاة الاسكندر عانت الدولة اليونانية من التفكك والانحلال السياسى والأخلاقى[1]. مما دفع باليونانيين إلى التكالب على السلطة والملذات وإهدار القيم الأخلاقية والمعنوية فآثروا الخلود إلى العزلة طلباً للراحة والطمأنينة وتحقيقاً للسعادة[2].

وكان من جراء انحطاطهم السياسى والأخلاقى أن قامت المدارس الشكية التى تهدف أول ما تهدف إلى السعادة والراحة والطمأنينة ، ووجدت أنه لا سبيل إلى هذه السعادة إلا برفض كل إمكان للمعرفة وبهذا يصل الإنسان إلى حالة الطمأنينة السلبية[3].

---

(١) أ س : رابو بورت : مبادىء الفلسفة – ص١٠٥.

(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى – جـ٢ ، ص٦٥.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى – ص٦٩.

مظاهر الشك وصوره:

اختلفت وجهات نظر الباحثين فى تقسيمهم للشك ، وفى الأسماء التى أطلقوها على مظاهره وصوره ، ونحاول الآن أن نضع تقسيماً شاملاً ونحدد خصائص كل قسم .

* ينقسم الشك بصفة أساسية إلى قسمين ... الشك المنهجى ويسمى أحياناً بالشك الفلسفى ، والشك المذهبى .. ويندرج تحته أنواع لكل منها مفهومه الخاص .

القسم الأول : الشك المنهجى :

وهو الذى يصطنعه الباحث بإرادته واختياره بهدف تفريغ العقل من الموروث والمشوه من المعلومات ، حتى يفكر فيها بنفسه دون أن يتأثر بسابق فكره. إلا أنه فى تفريغه العقل من المعلومات لا يستمر إلى غير ما حد ، وإنما يضع للمعرفة الإنسانية حدوداً تقف عندها ، ويحلل نقطة الابتداء التى يبنى عليها معرفته ويحلل العقل الانسانى تحليلاً يستخرج الأصول المنطقية التى تقوم عليها المعرفة والتى لولاها لما تكونت هذه المعرفة بمعنى آخر هو المنهج الذى يضع العقل فى مكانه اللائق بلا إفراط ولا تفريط ، فهو لا يسلم بكل ما يلقى إليه معتقداً فى صحته مهما تكن موضوعيته ، ولا يستمر فى الرفض إلى غير ما نهاية ، وإنما يتخذ قوانين الفكر كبداية لازمة لكل تفكير جاد.

القسم الثانى : الشك المذهبى :

وقد أخذ صوراً متعددة لكل منها خاصته المميزة :

١ - **الشك المطلق** : وهو الذى يعنى عدم قدرة العقل على إصدار حكم ما بالإيجاب أو السلب بناء على أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، وأن وسائل المعرفة لا تكفل اليقين . وهذا النوع هو الذى يمثله بيرون ومدرسته[١].

---

(١) د. توفيق الطويل : اسس الفلسفة – ص٢٣٤.

٢ - الشك السوفسطائى : وهو نوعان :

أ - العندى وهو الذى ينكر ثبوت الحقائق فى ذاتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد.

ب - العنادى وهو الذى يجزم بنفى الحقائق مطلقاً .

وسوف نفصل الحديث عن النوعين فيما يأتى :

العندية : وهم الذين ينكرون ثبات الحقائق فى ذاتها ويزعمون أنها تابعة للاعتقاد حتى إن اعتقد الشخص أن هذا الشئ جوهر فجوهر ، أو عرض فعرض ، أو قديم فقديم أو حادث فحادث وإن كان الواقع غير ذلك ، لأنه لا يوجد شئ ثابت تتفق العقول على إدراكه ، ومذهب كل شخص حق بالنسبة إليه ، وباطل بالنسبة إلى خصمه.

ويستدلون على ذلك باختلاف الادراكات ، فالهواء الواحد يشعر به إنسان حاراً ، ويشعر به آخر بارداً ،،الطعام الواحد يذوقه إنسان فيجده مراً لا يطاق ويذوقه آخر فيجده حلواً شهياً ، إذا فأنت بما عندك هو الحق وأنا بما عندى كذلك.

يقول السيد الشريف الجرجانى :

العندية وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس (...) فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ولا استحالة فيه إذ ليس فى نفس الأمر شئ بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد السكر فى فمه مراً ، فدل ذلك على أن المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده[1].

ويقول العصام فى تعليقه على العقائد النسفية :

والمشهور أنهم وقعوا فيما وقعوا فيه نظراً إلى أن الصفراوى يجد السكر فى فمه مراً، ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبه على أن

---

(١) شرح المواقف - ص١٨٨ - جـ١.

الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى إليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع للاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها"[1].

والفرق شاسع بين الاحتمال الذى يراه العصام وبين الأسباب الحقيقية التى أدت إلى هذه المقالة ، لأن المجتهدين يقرون بشئ واقع وثابت فى نفس الأمر ، كذلك من قال أن "الصدق" هو مطابقة الخبر للاعتقاد و " الكذب " هو عدم مطابقته وهو النظام من المعتزلة ولكنه لا يزعم كما تزعم العندية استحالة وجود الحقائق فى ذاتها[2] .

زعيم هذه الطائفة ومؤسس فلسفتها هو :

"بروتاجوراس": وهو صاحب كتاب فى "الإله" الذى صدره بعبارته المشهورة "لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فان أموراً كثيرة تحول بينى ، وبين هذا العلم ، أخصها غموض المسألة ، وقصر الحياة[3] .

وكانت فلسفته هى النتيجة اللازمة لفلسفة هيراقليطس عن التغير المطلق والصيرورة الدائمة.

فإذا كانت الأشياء فى تغير مستمر ، كان الإنسان هو مقياس الحكم عليها فما يراه موجوداً ، فهو موجود وإن كان غير موجود فى نفسه. وما يراه غير موجود فهو كذلك وإن كان موجوداً فى نفسه ، فالأشياء بالنسبة إلى كل إنسان على ما تبدو له وهذا هو معنى مقالته المشهورة .
الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. فهو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا

---

(١) راجع ص٩١ – من شرح العصام على العقائد النسفية – الطبعة الأولى ١٩١٣م – المطبعة الأزهرية بالقاهرة.

(٢) قارن ص١٠٨/١٠٩ جـ٢ من المستصفى للإمام الغزالى حيث يشير إلى أن اجتهاد المجتهدين هو فى الظنيات التى لا يقين فيها – المكتبة التجارية – مصر ١٩٣٧م.

(٣) راجع كتاب الحقيقة لبروتاجوراس – ترجمة برنت – نقلاً عن فجر الفلسفة للأهوانى – ص٢٦٤.

وجود مالا يوجد"[1].

العنادية : وهم الذين ينكرون حقائق الأشياء ،ويقولون إنها أوهام وخيالات ، وسموا عنادية لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم وجود الأشياء .

وقد استندت هذه الفرقة إلى تضارب الآراء واختلاف الأدلة وتباين النتائج وهذا ما يشير إليه الجرجانى بقوله :

"العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة تعانده أولا يتناهى وهو أيضاً باطل لأدلة تثبته ولو كان شئ موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والإمكان ، وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها فى القوة"[2].

ورأس هذه الفرقة ومؤسس فكرها هو : "جورجياس : الذى بلغ من اعتزازه بنفسه وكثرة ثروته من تعليم الشباب أن صنع لنفسه تمثالاً من الذهب"[3] .

وقد وضع أفلاطون محاوره باسمه بين فيها كيف تناقض مع نفسه وهو يناقش موضوع البيان مع سقراط[4].

وهو صاحب كتاب اللاوجود الذى يلخص فلسفته تلخيصاً وافياً .

وقد أقام هذا الكتاب على ثلاث قضايا أساسية ، وهى التى تمثل فلسفة العنادية .

---

(١) الموسوعة الفلسفية – تعريب جلال العشرى – وآخرين ص٩٢.

(٢) شرح المواقف ص١٨٧ – جـ٢.

(٣) بارتلمى سانت هلير – الكون والفساد – ٢٨٧.

(٤) محاورة جورجياس – ص٣٩ – تعريب حسن ظاظا – القاهرة ١٩٧٠م.

وهذه القضايا هى :

١ - لا شئ موجود.

٢ - وان وجد شئ فلا يمكن معرفته.

٣ - وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقله إلى الغير .

أما القضية الأولى فيدلل عليها معتمداً على تضارب الفلاسفة السابقين وتناقضهم فى أمر الحقيقة.

فمنهم من قال بالكثرة ، ومنهم من قال بالوحدة ، منهم من يرى أن الأشياء أزلية، ويناقضهم من قال إنها مخلوقة.

وهكذا يؤلف جورجياس بين هذه النقائض ، لكى يخرج فى النهاية بأنه ليس هناك شئ موجود[1].

القضية الثانية :

وإن وجد شئ فلا يمكن معرفته:

توهم جورجياس أن قضيته الأولى مسلمه فراح يرتب عليها الاستدلال على القضية الثانية فقال:

إذا ثبت أنه لا شئ موجود ، فلا شئ معلوم وحينئذ فمن المحال أن يكون هناك خطأ أصلاً فالشئ صحيح ونقيضه صحيح[2]. بل إنه على فرض وجود شئ فإنه لا يمكن تصوره ولا فهمه لأن الأشياء المتصورة تكون حقائق موجودة، مع أن هناك كثير من موضوعات الفكر لا وجود لها كأن نتصور عربة تدرج على المياه وإنساناً يطير فى الهواء[3] ولا يكون هناك فى الواقع شئ من ذلك.

---

(١) فى ميلوس واكسنوفان وجورجياس - ص٣١٥ - ملحق بكتاب الكون والفساد.

(٢) المصدر السابق ص٣٢١.

(٣) تحليل نظرية جورجياس لاسكتوس امبريكس وهو ملحق بكتاب الكون والفساد الذى نقله إلى الفرنسية بارتملى سانت هلير وعربه احمد لطفى السيد - ص٢٨١ وبالطبع لو عاش جورجياس هذا القرن وشاهد البرمانيات لما قال ما قاله..

إذا فالتصورات التى تتصور ليست حقائق ، والموجود ليس متصوراً وكما أن الأشياء المرئية يقال عنها إنها قابلة لأن ترى ، والأشياء المسموعة يمكن أن يقال عنها إنها قابلة لأن تسمع ، لإن الإنسان يسمعها ، وكما أن المرء لا يستطيع أن ينكر الأشياء المرئية بحجة أنه لا يسمعها ولا ينكر الأشياء المسموعة بحجة أنه لا يراها ولأن كل واحد من هذه الأشياء يجب أن يحكم عليه بحاسته الخاصة لا بحاسة أجنبية كذلك الأمر فى الأشياء المتصورة فإنه لا يمكن أن ترى بالنظر ولا أن تسمع بالسمع لأنها لا تدرك إلا بالحاسة الخاصة بها.

وإذا فالوجود ليس متصوراً ، ولا يمكن أن يفهم ، ولأن الأشياء الذهنية المتصورة مثل الأشياء الخارجية تماماً ،ولكن الإنسان لا يعلم أى الشيئين هو الحقيقى " هل التصورات الذهنية أم الموجودات الخارجية".

وبناء على ذلك لا تكون الحقيقة موضوعاً للفكر ولا يمكن أن يدركها العقل فالعقل الخالص فى مقابل إدراك الحواس. أو حتى باعتباره معياراً صادقاً كالإدراك الحسى أسطورة(١) .

ويلاحظ على استدلال جورجياس الكثير من المغالطات ، مثل قوله إذا كان الشئ لا موجوداً فهو ليس معلوماً ، مع أن دائرة العلم أكبر من دائرة الوجود ونفى الوجود لا يستلزم نفى العلم فقد يكون الشئ معلوماً وهو غير موجود.

ومثل انتقاله من تصور الأشياء المستحيلة كإنسان يطير فى الهواء مع أنه ليس موجوداً إلى أن كل متصور ليس موجوداً .

والمغالطة واضحة لأن المتصور منه المستحيل الذى لا يتحقق وجوده ، كما مثل هو ومنه الممكن الوجود فكيف انتقل إلى أن كل التصورات التى تتصور ليست حقائق وأن التصور ليس موجوداً.

وأما القضية الثالثة وهى أنه إذا علم شئ فلا يمكن نقله إلى الغير فيدلل

---

(١) د. احمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – ٢٨١.

عليها بقوله إن وسيلة التفاهم الوحيدة هى اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات ورموز للأشياء وليست هى الأشياء نفسها - أى ليس الاسم هو المسمى فكما أن ما هو مدرك بالسمع مخالف لما هو مدرك بالبصر ، كذلك ما هو موجود خارجياً مخالف للألفاظ التى تعبر عنه ، فنحن ننقل للناس ألفاظاً ولا ننقل لهم أشياء.

فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان ومن هنا لا يمكن نقل أى شئ إلى الغير ، لأن اللغة ليست هى الأشياء .

والذى يتكلم إنما يتكلم كلاماً ، ولا يتكلم لوناً ولا طعماً ولا أى شئ آخر(١) .

وكيف يمكن أن يلتمس المرء فى كلام الغير شيئاً لم يكن المتكلم نفسه قد تصوره ، وعلى فرض أن المتكلم قد تصور ما يقوله للسامع والسامع تصور ما قاله المتكلم فكيف يكون شئ واحد بعينه فى آن واحد فى كائنات عدة ومنفصلة.

وحتى لو فرض شئ واحد - فى آن واحد - فى عدة أذهان فكيف يمكن ذلك مع أن الأشخاص أنفسهم ليسوا متماثلين ، وليسوا على استعداد واحد بعينه.

فيظهر حينئذ أنه لا يمكن للإنسان أن يعلم غيره ما يعلمه هو ، لأن الأشياء ليست أقوالاً والأقوال ليست أشياء ، كما أنه لا يمكن أن يفهم شخص ما يفهمه آخر ، وذلك لاختلاف الاستعدادات وهذا ما يشير إليه جورجياس بقوله :

حتى مع التسلم بأن الأشياء معلومة لنا فهل يمكننا أن ننقل التعبير عنها إلى الغير" كيف يمكن للإنسان أن يعلم غيره بطريق الكلام ما قد شاهده هو بالنظر ؟

---

(١) فى ميلسوس واكسينوفان وجورجياس - ص٢٢٣.

وفى الواقع كما أن النظر لا يدرك الأصوات كذلك السمع لا يسمع الألوان ولا يسمع إلا الأصوات ، فالذى يتكلم يتكلم كلاما ولا يتكلم لوناً ولا أى شئ آخر أيا كان[1]. وهكذا أقام جورجياس أدلته على قضاياه الثلاثة التى هدم بها كل أساس للمعرفة العقلية ، فتناقض مع نفسه فى كل كلمة قالها فضلاً عن كل فكرة .

وسوف نرد عليهم من منطلق قوانين الفكر التى أنكروها : ذلك أن الحقائق ثابتة فى ذاتها بمقتضى قانون الذاتية ، الذى يجعل لكل شئ حقيقته المحددة ، وذلك أمر بديهى ضرورى لا يقبل المناقشة . وإذا ثبتت الحقائق استحال أن يكون الشئ كذا وليس كذا فى آن واحد بمقتضى قانون عدم التناقض .

أما أخطاء الحواس التى استندت إليها العندية فهى ليست دليلاً ملزماً إذ أن - الحواس يصحح بعضها بعضاً .

وخطأ حاسة ليس دليلاً على خطأ باقى الحواس ، وعلى فرض خطأ كل الحواس فان هناك الوسيلة الكبرى والأساسية وهى العقل الضامن للحواس والمصحح لخطئها كما أنه القاسم المشترك بين الإنسانية ومن أنكره ، فهو خارج عن حدودها.

وأما العندية الذين قالوا إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وزعموا أن كل من اعتقد شيئاً فمعتقده على ما اعتقده ، فإننا نلزمهم أن يكون قولهم باطلاً ، لاعتقادنا ببطلانه[2] وهم قد اقروا أن لفظة الخطأ مستحيلة إذا فاعتقادنا ببطلان قولهم حق باعترافهم وبإقرارهم[3].

---

(١) المصدر السابق - ص٣٢٣.

(٢) أصول الدين ص٧ - عبدالقاهر البغدادى - نشر مدرسة الالهيات باستانبول - الطبعة الأولى - مطبعة الدولة ١٩٢٨م.

(٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل - ابن حزم - ص٩ - جـ ١ - المطبعة الأدبية بمصر - سنة ١٣١٧هـ.

وأما العنادية الذين قطعوا بنفى الحقائق وعاندوا فى أبسط البديهيات فاننا نقول لهم :

هل لنفيكم الحقائق حقيقة أم لا ؟

فإن قالوا نعم. أثبتوا بعض الحقائق، وإن قالوا لا ، قيل لهم إذا لم يكن لنفى الحقائق حقيقة بمعنى أنه لا يصح نفيها ، فقد صح ثبوتها ، ويقال لهم هل تعلمون أنه لاعلم ؟

فان قالوا نعم فقد أثبتوا علماً وعالماً ومعلوماً وأن قالوا لا ، قيل لهم كيف حكمتم بنفى العلم وأنتم لا تعلمون أنه لا علم ؟[1]

إذا فالشك العنادى مستحيل لأن الشاك يعجز حتى عن إثبات مذهبه ولا لأثبت شيئاً ما فيكون قد تناقض مع نفسه ، ولذلك يقول الأستاذ الدكتور " محمود حمدى زقزوق" بأن الاعتراض الأساسى على مذهب الشك يتمثل فى الكشف عما يكمن فى ادعاء " الشكاك " من دور ومضمون هذا الاعتراض هو أن الشاك حين يدعى أنه ليست هناك معرفة فإنه يدعى فى الوقت نفسه بالضرورة أن دعواه معرفة من المعارف وبذلك تكون دعواه قد نقضت نفسها بنفسها[2] وهذه الحجة هى عظمى السهام التى يمكن أن توجه إلى السوفسطائيين على الرغم من تقليل جوزيف بوخنيسكى من أهميتها - وتحذيره من الثقة فيها حين يقول " ولست أدرى الآن ما إذا كانت هذه الحجة تبدو مقنعة لكم ولكن يلاحظ أن المنطق الرياضى قد أتى باعتراضات لها جديتها ضد هذه الحجة (...) وأود أن أحذركم من الثقة الكبيرة فى هذه الحجة[3] .

ولكننا نثق فى هذه الحجة ولا نخشى تحذير بوخنيسكى بل ونقول له لا تخشى ما أورده الوضعيون على هذه الحجة لأنهم متهمون بمحاولة إعادة

---

(١) أصول الدين - ص٦.

(٢) د. محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة - ص١٢٨.

(٣) جوزيف بوخنيسكى - مدخل إلى الفكر الفلسفى، ص٤٣.

فلسفة السوفسطائيين والتشيع لهم ، وبالتالى فلن يكون لدفاعهم عن السوفسطائيين أى اعتبار عندنا لأنه لا شهادة لمتهم هذا بالإضافة إلى أن هذه الحجة ملزمة لكل عاقل ولا يفر منها إلا من يرفض مبادئ العقل وبالتالى يتنازل عن أخص خصائصه كإنسان.

ذا فالشك العنادى مستحيل التحقيق لأنهم يقولون إن جميع أحكام العقل باطلة وهذا حكم ، فيكون باطلاً أيضاً ، وبالتالى لا تكون أحكام العقل باطلة بل صحيحة .

وشأنهم فى هذا شأن أبيميدس الكريتى الذى قال كل الكريتيين كذبه وهو منهم وبالتالى يكون كاذباً ، فلا يكون كل الكريتيين كذبه[1] .

وقد اعتمد علماء الكلام فى الرد عليهم على هذا المأخذ السابق ، فقال صاحب المقاصد :

ولا يخفى ما فى كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفى سيما إذا تمسكوا فيما ادعوه بشبهة"[2] .

٣ - الشك الأكاديمى :

وهو الذى يقرر استحالة المعرفة اليقينية ويميل إلى الاحتمال والترجيح فى كل شئ فالقضية يمكن أن تكون أكثر احتمالاً إلى الصواب من قضية أخرى وهكذا.

وهذا النوع يقف فى مرحلة متوسطة بين الشك المطلق والشك السوفسطائى فهو لا يتردد ويعلق الحكم كما فعل البيرونيون أصحاب الشك المطلق كما أنه لا يقطع بالنفى كما فعل السوفسطائيون[3] .

---

(١) د. توفيق الطويل – اسس الفلسفة – ص٢٨٣.

(٢) سعد الدين التفازانى – شرح المقاصد – ص٢٠ – جـ١.

(٣) اسس الفلسفة: ص٢٣٥، ويمكن الرجوع إلى بحث الفلسفة ومشكلة الشك للدكتور محمود حمدى زقزوق، وكتاب المدخل إلى الفلسفة لأرفلد كولبه، ص٢٨١. للاستزاده من بيان مظاهر الشك وصوره.

فإذا كان السوفسطائى يقطع فى صراحة بالنفى ، والبيرونى يقول لا أدرى فان الاكاديمى يقول يحتمل . وإذا كنا قد حددنا الفروق الدقيقة بين مظاهر الشك المذهبى فإننا نستطيع أن نضع الفواصل الواضحة بين الشك المذهبى والشك المنهجى ومنها :

١ - أن صاحب الشك المذهبى يبدأ شاكاً وينتهى شاكاً ، بينما يبدأ صاحب الشك المنهجى شاكاً وينتهى موقناً، بمعنى أن الشك المذهبى غاية فى ذاته والمنهجى وسيلة لغايات أسمى.

٢ - الشك المنهجى موقف سلبى أما المنهجى فهو موقف ايجابى .

٣ - الشك المذهبى يشل انطلاقه التفكير، ويفرض نفسه على صاحبه، أما المنهجى فهو منهج يصطنعه الباحث بإرادته واختياره.

٤ - الشك المذهبى لا هدف له إلا هدم الحقيقة ، بينما يهدف المنهجى إلى بناء الحقيقة على أساس ثابت.

٥ - الشك المذهبى لا يقف عند حد ، أما الشك المنهجى فلا بد أن يقف عند مبادئ معينة لا يستطيع النيل منها، فديكارت كمثل للشك المنهجى - فى العصر الحديث- لم يشك قط فى أنه يشك بينما شك أصحاب الشك المذهبى حتى فى أنهم يشكون.

وباختصار فالشك المذهبى الذى كان آلة هدامة لا ضابط لها إلا الحيرة والتردد ، ولا هدف لها إلا هدم الحقيقة ،يصبح على يد فلاسفة الشك المنهجى منهجاً عقلياً يهدف أول ما يهدف إلى بناء الحقيقة.

وقد تحدثنا فيما سبق عن الشك السوفسطائى بنوعية ، كما تحدثنا عن سقراط كفيلسوف للشك المنهجى وبقى أن نتحدث عن المظهرين الآخرين للشك المذهبى -وهما- الشك المطلق الذى تمثله اللا أدرية أو البيرونية والشك الأكاديمى ، ونبدأ حديثنا بالمدرسة اللاأدرية.

اللاأدرية : والقائلون بهذا المذهب هم جماعة من الفلاسفة لا يجزمون بثبوت

الحقيقة و لا بنفيها فإذا سئلوا عن أى معلوم أموجود هو ؟ قالوا لا ندرى وإذا سئلوا أمعدوم هو ؟ قالوا لا ندرى فهم يشكون فى الثبوت والنفى على السواء، ولا يقف أمرهم عند هذا الحد بل إذا قيل لهم أنتم تجزمون بالشك ؟ قالوا نحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون[1]. وهلم جرا فلا ينتهى بنا الحال إلى قطع شئ أصلاً حتى يتم مقصودنا .

فإذا كان سقراط قد رأى تفسيراً لوصف كاهنة معبد دلفى له بأنه أحكم أهل عصره ، لأنهم جهلة ، لا يعرفون أنهم جهلة أما هو فجاهل يعرف أنه جاهل ، فان هذا الخط الضئيل من المعرفة لا يبيحه اللاأدرى لنفسه[2] .

وإمام اللاأدرية هو (بيرون) الذى قرر أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، وتدور فلسفته حول قضايا ثلاث :

الأولى : أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء .

الثانية : وهى مترتبة على الأولى وتقتضى أن نتوقف عن كل حكم.

الثالثة : وهى حالة الاتراكسيا أو سكون النفس ، أو حالة عدم الاكتراث التى تنشأ من التوقف عن كل حكم ، وهذه الحالة فى نظره هى الفضيلة أو السعادة[3] .

أما عن القضية الأولى وهى : استحالة الوصول إلى حقائق الأشياء فلأن وسائل المعرفة وهى الحواس والعقل لا يمكن أن تصل إلا إلى الظاهر فقط دون الحقيقة . فالحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هى عليه فى ذاتها بل كما تبدو لنا .

وكذلك العقل لا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة الذاتية للموجودات ، لأنه يعتمد أساساً على الحواس فينطبق عليه ما ينطبق عليها، بل إن النظر العقلى سيكون أخفى من الحواس ، لأنه سيكون غير مباشر وكلما تعددت الواسطة ،

(١) شرح المواقف : جـ١ ، ص١٨٦ – ١٨٧.
(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة – ص٢٣١.
(٣) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة – ص١٠٢.

كلما بعد الإنسان عن الأصل، فما يجرى على الحس من أنه عاجز عن الوصول إلى حقيقة الأشياء يجرى أيضاً على العقل(١).

وهكذا خرج بيرون على قانون الذاتية لإنه إذا كان الوصول إلى حقائق الأشياء مستحيلاً وليس هناك شئ هو فى ذاته ، كان كل شئ قابلاً لأن يكون كذا ،وليس كذا ومن هنا ينهدم قانون عدم التناقض فالشئ الواحد فى ذاته قد يكون خيراً وشراً معاً وكل وجهة من النظر يمكن البرهنة على صحتها وتأييد نقيضها فى آن واحد.

وعلى أساس هذه النتيجة التى انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب أن نقف عن الحكم لأنه إذا كان كل شئ ظاهرياً فحسب ،وليس هناك شئ هو فى ذاته ، لم يكن أمامنا إلا الاحتمال والتوقف عن إصدار الأحكام .

وحينئذ لا بد أن نصل إلى المسألة الثالثة وهى الطمأنينة والسعادة لأنه إذا حكم المرء على شئ حكماً ما ، فانه يستطيع أن يحكم على الشئ نفسه بنقيض هذا الحكم(٢).

فلكى يخرج الإنسان من هذا التناقض والقلق المستمر، لابد أن يتوقف عن إصدار الأحكام.

وفيما يبدو أن شك بيرون كان شكا خلقياً أكثر منه منطقياً ، فكان موجهاً إلى قيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة لا إلى قيمة المعرفة فى ذاتها بدليل أنه لم يشك فى المعتقدات الشعبية ولا فى العادات والتقاليد بل لاذ بهما ، والتمس فى رحابهما الأمان(٣). بل إنه لم يذكر عن بيرون أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعى(٤) . وعنى بالرد على أصحابهما، كما أنه لم يفصل القول فى هذا الشك ولم يقم براهين دقيقة كما فعل أصحاب الأكاديمية الجديدة من بعده.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى – ص٧١.

(٢) د. محمد على ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ص٢٩٧ – جـ٢.

(٣) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص٢٣٥.

(٤) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٣٥.

ومن تلامذته تيمون الذى قرر استحالة الاعتقاد فى صحة قوانين الفكر الأساسية لأنه يستحيل البرهنة عليها ومن ثم فإننا سندور فى حلقة مفرغة ، فلكى نبرهن على صحة المبادئ لابد من استخدام القياس ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادئ(١) .

مناقشة اللاأدرية :

إن ناقد المحصل يرى أنه لا ينبغى الرد عليهم ، وأنه لا يجوز أن تسطر الكتب بشبههم خوفاً على طلاب الحقيقة من التضليل ، بل يرى أن الأسلوب الوحيد فى الرد عليهم هو أن يحرقوا بالنار ، فإما أن يقروا بالحقيقة وأما أن يهلكوا.

وهذا كلام غير عملى ، إذا لابد من الرد عليهم ،وهدم شبههم خوفاً من أن يطلع عليها أحد ولا يجد لها جواباً فيركن إليه.

إلا أنه لا يمكن الرد عليـــهم بطريق الإلزام المنطقى الذى اتبـــعناه مع السوفسطائيين لأنك إذا سألت اللاأدرى. هل تعرف شيئاً ؟ قال لا أعرف ولا أعرف أننى لا أعرف.. وهكذا إلى مالا نهاية .

وهذا ما أكد عليه الدكتور محمود حمدى زقزوق فى بحثه عن الفلسفة ومشكلة الشك حين قال : " ونريد الآن أن نلقى نظرة أكثر قرباً على اعتراض الدور يقول هذا الاعتراض ضد مذهب الشك الكلى فى المعرفة ما مضمونه : إذا ادعيت أنه ليس هناك معرفة فإنك تدعى فى الوقت نفسه بالضرورة أن دعواك معرفة من المعارف ، ولكن دعواك تكون بذلك قد نقضت نفسها بنفسها . ولكن هذا النقض المنطقى لا يزعزع موقف الشاك ، وذلك لأن الشاك بدعواه قد تخلى صراحة عن أساس الحجة المنطقية فانه قبل أن يأتى المرء للشاك باعتراض الدور كان الشاك قد قام بتحقيق النتيجة الشكية ، ووضع التوقف عن كل فكر موضع التنفيذ(٢) .

---

(١) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ص٢٩٨.
(٢) راجع بحث الفلسفة ومشكلة الشك ص١٣٩، ١٤٠.

إذا لا يمكن الرد عليهم بطريق الإلزام المنطقى ، ألا أنه يمكن الرد عليهم بطريق حل الشبه التى أوردوها . فان أخطاء الحواس ووقوفها عند الظواهر دون الوصول إلى الحقائق ليست برهاناً على الشك فى الحقائق فى ذاتها ، فهناك العقل الذى يغوص فى أعماق الباطن ويستخرج الحقائق المطلقة.

وحينئذ تنهدم المسألة الأولى عند بيرون ، وهى استحالة الوصول إلى الحقائق وبانهدامها تنهدم المسألة الثانية ، وهى التوقف ، فالتوقف فى الحكم لا مبرر له مادام العقل قادراً على الوصول إلى الحقائق وبالتالى تنهدم القضية الثالثة وهى الطمأنينة بل إن بيرون قلب الآية رأساً على عقب إذ أن الطمأنينة لا تأتى من الوقوف عند الظاهر وعدم الوصول إلى الحقيقة. بل الوقوف عند الظاهر هو داعى من دواعى القلق وعدم الطمأنينة وإنما تأتى الطمأنينة والسعادة من الوصول إلى الحقائق واليقين.

وأما ما أورده تيمون من استحالة الاعتقاد فى قوانين الفكر بحجة استحالة البرهنة عليها فهو كلام مرفوض ، لأن قوانين الفكر قوانين بديهية واضحة بذاتها ، أى أن نقضها مستحيل وهى تدرك بحدس عقلى مباشر[١] ولا تحتاج إلى الاستدلال عليها من مقدمات أخرى كما ادعى تيمون ، وأخيراً فان مذهب الشك المطلق مستحيل وغير ممكن لامن الناحية النظرية ولا من الناحية العملية . فان من لوازم مذهب بيرون الجمود التام ، وعدم العمل ، وعدم الكلام فهل ينكر بيرون أنه كان يتكلم مع أتباعه ويسير فى شوارع أثينا ويرجح شيئاً على شئ ؟ ألم يكن يأكل لكى يرجح الجوع على الشبع ؟ ألم يكن يمشى لمصلحة ما ؟ ألم يكن يتحاشى حفرة فى طريقه لكى لا يقع فيها ، فينكسر عنقه ؟ ان كان لا يفعل شيئاً من هذا ، ولا يرجح شيئاً على شئ فهو جماد.

ولقد فرع اليونانيون من أمر هذه النقطة فى قصة فكاهية مسلية هى : انه بينما كان بيرون يعبر الطريق ، رأى عربة قادمة تقترب منه فقال هذه تشبه

(١) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان – ص٢٦٥.

العربة ، ولكن كيف يتسنى لى أن أتأكد من أن حواسى لا تخدعنى ، وفى أثناء تقديره لهذا الخاطر أقبلت العربة ودهمته وتجمع حواريوه من حوله ، وأقالوه من عثرته ، ونفضوا عن ثيابه التراب وكان حواريوه يلازمونه دائماً استعداداً لا مثال تلك الطوارئ[1] .

وإذا كان مذهب الشك قد انتهى بالعقل الإنسانى إلى مرتبة العجز عن إصدار الأحكام فان معنى ذلك أنه قد نزل بالإنسان إلى مرتبة دنيا هى أقرب إلى منزلة الحيوان الذى لا يعقل إذ من نتائج مذهب الشك اعتبار عقلنا وفكرنا لغواً باطلاً لامعنى له وإذا ألغى مذهب الشك وظيفة العقل الإنسانى الذى وهبه الله للإنسان ليهديه فى حياته ويعقل به فقد ألغى فى الوقت نفسه الفارق الأساسى بين الإنسان والحيوان . وهكذا يتنازل مذهب الشك – فى حقيقة أمره – عن إنسانية الإنسان[2] .

المذهب الظنى

الأكاديمية الجديدة

أقام أفلاطون الأكاديمية وكانت – فيما سبق – مدرسة للحقيقة المطلقة وظلت قروناً يتولاها رؤساء حافظوا على منهج أستاذهم وساروا على ما رسمه دون انحراف . إلى أن تولى زعامتها أرسيزيلاس فى القرن الثالث ق.م ، ومنذ ذلك العهد أصبحت مدرسة للشك تحارب كل اتجاه لليقين ، وسميت حينئذ بالأكاديمية الجديدة ، بل إنها قد امتازت عن كل الشكاك السابقين ، حيث أقامت الشك على أسس فلسفية وحجج نظرية : ويمثل هذا الاتجاه الجديد بصفة رئيسية كل من :

(١) ليونيل روبى – فن الاقناع – ص٢٨٠.
(٢) د. محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة – ص١٣٤.

١ – ارسيزيلاس.

٢ – كرنيادس.

٣ – انا سيد امواس.

٤ – كورنى أجريبا.

٥ – سكوتس امبريكوس.

أما عن أرسيزيلاس : فقد أخذ على نفسه أن يهدم كل اتجاه لليقين وكان الرواقيون قد أقاموا اليقين على أساس صحة الحواس وحدها ، فرد عليهم بنفى كل أساس للمعرفة ، وبرفض شرعية الحواس والعقل معاً.

أما عن نقده للحواس ، فهو لا يخرج فيه عن الشبه المعهودة التى تتلخص فى أن الحواس تصور لنا الأشياء بخلاف الواقع – وكذلك ما يراه النائم فى الأحلام ، وغير ذلك من خداع الحواس[1]. مما يؤكد عدم الثقة فى المحسوسات . أما عن العقل فهو الآخر لا يصلح مقياساً للمعرفة ، لأنه يقوم أساساً على الإدراك الحسى ، وإذا تصدع الأساس تهدم البناء. وأراد أرسيزيلاس من هذا النقد أن يبين استحالة اليقين الا أنه يختلف عن بيرون حيث لجأ إلى الظن والاحتمال فكل شئ (قد يكون يلوح ويحتمل) ولكنه لا يمكن القطع بشئ ما .

أما كرنيادس : فهو المؤسس الحقيقى للشك فى الاكاديمية ، وقد انكر – كسابقه – الادراك الحسى ، والنظر العقلى ، واستخدم البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس وبأن المعرفة العقلية تقوم على الحواس وما يجرى على هذه يجرى على تلك ولكن الجديد فى مذهب كرنيادس هو قوله : **بتدرج الحقائق**[2]. وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية، وقد لا يمكن الشعور به . أعنى أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين

---

(١) د. أحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية – ص٣٢٣.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى – ص٨٠.

الخطأ والصواب، وأن الحدود بينهما هى حدود قلقة وعائمة. وبالتالى فلا وجهة للوصول إلى اليقين المطلق ، وكل ما على الإنسان أن يفعله هو أن يلجأ إلى الظن والاحتمال.

ثم أخذ الشك عند اليونانيين فى القرن الثانى (بعد الميلاد) وجهاً جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذى كان عليه فقد أصبح شكاً جدلياً قائماً على برهنة دقيقة. وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا النوع من الشك آناسيداموس . وكورنى أجريبا[1] .

أما أناسيدا مواس : فقد قدم حججاً عشرة لتبرير تعليق الحكم فى المحسوسات :

* **الحجة الأولى :**

أن ختلاف أعضاء الحس بين الحيوان والإنسان يستلزم أن يكون لكل نوع إحساسه الخاصة. فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين واللمس يختلف باختلاف جلد الحيوان ، كما يختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته ، وإذن فلنا أن نقول عن الشئ المدرك بالحواس أنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا فى ذاته إذ لايساغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان.

* **الحجة الثانية :**

أن اختلاف الناس من جسم ونفس يستتبع اختلاف احساساتهم وأحكامهم مما يستلزم التوقف ، وعدم الترجيح إذ لا يمكن ترجيح رأى على رأى[2] .

* **الحجة الثالثة :**

أن الاحساسات فى إدراكها لشئ ما تختلف فيما بينها فى إدراكها لهذا

---

(١) المرجع السابق : ص٨٣.

(٢) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٣٧.

الشئ فهذا الحس يصوره على نحو غير الذى يصوره عليه الحس الآخر فالبصر يدرك بروزاً فى الصورة بينما اللمس يدركها مسطحة.

* الحجة الرابعة :

هى أنه فى داخل الحس الواحد تتناقض الاحساسات فمثلاً العسل يبدو حلواً فى حالة الصحة ومراً فى حالة المرض.

* الحجة الخامسة :

أن الأشياء تبدو لنا مختلفة على حسب الأمكنة والمسافات والأوضاع كأن ترى الشئ كبيراً من قرب صغيراً من بعد ، والعصا فى المياه نراها مكسورة بينما تراها سليمة خارج المياه فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن الأمكنة والأوضاع والأحوال.

* الحجة السادسة والسابعة :

هى تكرار للخامسة من اختلاف المرئيات باختلاف الأوضاع والأحوال والكمية كأن ترى حبة الرمل صلبة بينما ترى الكومة رخوة ، وكذلك ترى السفينة من بعيد وكأنها واقفة مع أنها تكون متحركة[1].

* الحجة الثامنة :

وهى استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها بل كل ما تعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إلينا أو إلى أشياء أخرى ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء فى ذاتها[2] .

* الحجة التاسعة :

ان الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ولولا أننا نرى الشمس كل يوم ، لحدثت لنا نفس الدهشة مع أننا لا نكترث لطلوعها، لأننا تعودنا على رؤيتها.

---

(١) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى – جـ٢ ، ص٣٠٥.

(٢) المصدر السابق – ص٣٠٦.

* **الحجة العاشرة :**

اختلاف العادات والقوانين والآراء والمذاهب .

وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أى ما بدا أو ما يبدو لهم حق ، لأنه ليس هناك حق فى ذاته[1] .

وواضح من هذه الشبه أنها رفض صريح لقوانين الفكر فليس هناك قانون للذاتية لأنه ليس هناك شئ هو فى ذاته ، وليس هناك قانون لعدم التناقض ، لأن كل شئ قابل لأن يكون كذا وليس كذا مادام أنه ليس هناك شئ هو فى ذاته.

كذلك أنكر أناسيداموس : العلم مستنداً إلى حجة أساسية مضمونها أنه ليس هناك حقيقة ما حتى تعلم ، لأنه إن وجدت الحقيقة فهى لا تخلو إما أن تكون محسوسة أو معقولة ولكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان ، وليست الحقيقة معقولة وإلا لم يكن شئ محسوس حقيقياً وهذا باطل[2].

وأخيراً يختم أناسيداموس أدلته على بطلان المعرفة اليقينة بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود فى ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا ، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر فى ذاتهما كل هذه تجريدات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماماً[3] .

* **أما كورنى أجريبا،** فقد أضاف عدة شبه أخرى تتعلق باستحالة التصورات العقلية، ومن بين هذه الشبه ما قاله أجريبا فى استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهمها :

١ – تناقض الأفكار الإنسانية.

---

(١) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٣٩.
(٢) المرجع السابق : ص٢٣٩.
(٣) د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى – ص٢٠٧ – جـ٢.

٢ – ضرورة البرهنة على كل شئ وتسلسل البرهنة إلى غير النهاية .

٣ – نسبية التصورات العقلية التى تختلف باختلاف موضوعها .

٤ – يرجع كل برهان في نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب إذ أن كل ما نبرهن به على قضية فى حاجة لكى يبرهن عليه إلى هذه القضية نفسها وهذا دور ، ومثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس[١] .

٥ – عدم الثقة فى العقل إذ أن الثقة فى العقل تحتاج إلى دليل على صدقه والدليل يقدمه العقل نفسه فكيف يكون حاكماً ومتهماً فى نفس الوقت.

أما سكوتس أمبريكوس : فلم تكن أهميته فى أنه أتى بشئ جديد وإنما فيما خلفه من عرض لمذاهب الشكاك[٢]. فلقد شرح نظريات الشكاك القدماء والمعاصرين له ، وشرح كتاب اللاوجود لجورجياس وحاول أن يبرهن على قضاياه الثلاثة بأكثر مما استطاع جورجياس نفسه[٣] . وذهب – كسابقيه – إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل واستحالة البرهنة على أى شئ.

١ – أما عن القياس – فى نظره – فهو مصادرة على المطلوب ، لأن المقدمة الكبرى فى قولنا كل إنسان حيوان – لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وغيرهم أناس وحيوانات فى آن واحد ، فإذا أضاف قوله (وسقراط إنسان) لكى يستنتج أن سقراط حيوان كان هذا مصادرة على المطلوب ؛ لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل.

٢ – وأما عن الاستقراء فهو إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات ، كانت النتيجة الكلية غير منطقية لعدم جواز الانتقال من الجزء إلى الكل ، كما

---

(١) د. يحى هويدى – مقدمة فى الفلسفة العامة – ص١١١.
(٢) د. عبدالرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى – ص٨٥.
(٣) راجع الكون والفساد – ص٢٣٥ وما بعدها.

أنه لا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات ، لأن عددها غير متناه ، فالاستقراء تاماً كان أو ناقصاً ممتنع ، فيكون البرهان بنوعيه – قياس واستقراء – ممتنعاً[1] .

كذلك ذهب أجريبا إلى استحالة القطع بأى حقيقة ، لأنه من الذى سيقطع بالحقيقة ؟ أهو إنسان فرد أم كل للناس ؟ وإذا افترضنا – جدلاً – قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة فعن طريق أى ملكة ؟ أعن طريق الحواس وهى التى يتعارض بعضها مع البعض الآخر – وتتعارض من إنسان لآخر بل وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تعبيرات ذاتية شخصية لا تهيئ لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أم عن طريق العقل ؟ ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن فى الإنسان أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان[2] .

وهكذا انتهت الأكاديمية الجديدة إلى الشك فى كل شئ والوقوف عند حدود الظن والاحتمال دون القطع بشئ فى ذاته لأن كل شئ فى نظرهم قابل للشئ ونقيضه ، وليس هناك – فى نظرهم – قوانين للفكر بها يستطيع الإنسان أن يقطع بالحقيقة لأنه ليس هناك شئ هو فى ذاته، وليس هناك حقائق ثابتة . وهكذا خرجت هذه المدرسة على قوانين الفكر الأساسية.

نقض مذاهب الشكاك :

جاء الشك الأكاديمى فى الدرجة الوسطى بين الشك السوفسطائى والشك البيرونى المطلق ، فإذا كان السوفسطائى يقطع فى صراحة لا تشوبها شائبة بنفى كل شئ واستحالة التحقق من أى شئ فان الشاك البيرونى كان منطقياً مع نفسه حين أعلن لاأدريته مما جعل مناظرته منطقياً أو محاولة نقض مذهبه شبه مستحيل ، لأنه لا يعترف بأى معلوم ، بينما من السهل أن توجه النقض المنطقى إلى الشك السوفسطائى لأنه يجزم بنفى الحقائق ، أما الشك

---

(١) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٤١.
(٢) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة – ص١١١.

الأكاديمى ، فقد وقف موقفاً وسطاً ، فهو لا يتردد ويعلق الحكم كما يفعل البيرونى ، ولا يقطع بالنفى كما يفعل السوفسطائى ، ولكنه يقرر استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، ويقول بمبدأ الاحتمال والترجيح ، واستحالة الوصول إلى اليقين المطلق ، ولذا فان مناظرتهم بطريق الإلزام المنطقى غير ممكنة ، لأنهم لا يقطعون بشئ حتى تلزمهم أياه إلا أنه يمكن الرد عليهم بطريق آخر هو طريق حل الشبه التى أوردوها على استحالة المعرفة اليقينية.

وشبههم كثيرة ومتفرعة ومكررة أحياناً إلا أنه من الممكن أن نستخرج منها قاسماً مشتركاً هو الأساس الذى قام عليه مذهبهم ، وهذا القاسم المشترك يتلخص فيما يأتى :

أولاً : أخطاء الحواس

ثانياً : عدم الثقة فى العقل ، لأن الثقة فى العقل يقدمها العقل نفسه ، وكيف يكون العقل حاكماً ومحكوماً عليه فى آن واحد [1].

ثالثاً : تضارب العقائد واختلاف الآراء والمذاهب وتناقض الأفكار.

رابعاً : امتناع البرهان التام .

هذه هى تقريباً الشبه الأساسية التى يعتمد عليها الشكاك ، ولكى يكون الرد عليهم ذا طابع برهانى لابد من الرد على كل شبهة على حدة ، ويمكن أن نرد عليهم بصورة إجمالية فنقول : كل هذه الأدلة التى يعرضونها على استحالة المعرفة اليقينية، هل هم قاطعون بها أم لا ؟ والمعروف أنهم لا يقطعون بشئ حتى لا يتناقضوا مع انفسهم ، إذا فأدلتهم محتملة والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال ، فتصبح دعواهم بلا دليل.

وإن كان هذا الرد الإجمالى لا يعد دليلاً على أن الدعوى الشكية باطلة ، لأن قولاً ما أو قضية من القضايا التى لايمكن البرهنة عليها قد تكون رغم ذلك

(١) أزفلد كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص٤٧ – ترجمة أبوالعلا عفيفى – مطبعة لجنة التاليف والنشر والترجمة – سنة ١٩٤٣م.

صحيحة ، وقد يكون لها تعليل على أي حال طالما أن المرء لم يستطع أن يبرهن على عكسها[1]، ومن أجل هذا نحاول أن نرد على هذه الشبه رداً تفصيلياً .

١ – أما أخطاء الحواس : فليست مبرراً للشك ، لأن الخطأ إنما يأتى من القوة المخيلة التى تتخيل ما يستحيل وجوده[٢]. وعلى فرض خطأ حاسة من الحواس فإنه ليس دليلاً على فقدان الثقة فى باقى الحواس . لأنها تصحح بعضها بعضاً ، فإننى أنظر إلى صورة أمامى فيخدعنى النظر ويخيل إلى أن بها بروزاً ولكنى أتحقق من هذا الخطأ حين ألمس الصورة بيدى فأدركها كما هى عليه فى الواقع .

وعلى فرض خطأ كل الحواس فان هذا الخطأ يتلافاه العقل والعقل يفرق بين ما يكذب فيه الحس وبين ما يصدق ، وليس من شأن العقل اجتماع الأضداد فى شئ واحد.

٢ – وأما الطعن فى العقل : فهو مردود أيضاً اذ أن البرهان على صدق العقل يقوم فى العقل نفسه ، ففى العقل قوانين ضرورية وهى التى تضمن له الثقة فى أحكامه ، لأنها واضحة بذاتها ولا تحتاج الى حاكم آخر ، فادراك العقل بأن الحكم الذى أصدره مطابق للمحكوم عليه يعطى دليلاً على الثقة فى العقل ، وعلى هذا فلا يحتاج الى برهان على صدقه ولكنه اقتناع بديهى قائم فى مزاولة العقل للمعرفة .

٣ – وأما اختلاف الناس فى العقائد وتضارب الآراء والمبادئ فليست مبرراً للشك ، لأن الناس ان اختلفوا فى مبدأ من المبادئ ، فهم متفقون على مالا نهاية له من المبادئ والأفكار فالشك فى بعض الأفكار لا يستلزم الشك فى كل الأفكار ، لأن حكم الجملة يخالف حكم كل واحد من الأفراد باتفاق العقلاء ، ولكن الشكاك أخذوا الجانب السلبى وتركوا الجانب الايجابى ، فاذا كان اختلاف الناس فى بعض الأفكار داع الى الشك ،

---

(٢) د. محمود زقزوق : الفلسفة ومشكلة الشك – ص١٤٠.
(٣) تفسير ما بعد الطبيعة – ص٤٣١

فان اتفاقهم فى باقى الأفكار يكون من أكبر الدواعى الى اليقين ، ولا يعنى وجود فلسفات كثيرة مختلفة على مدى التاريخ نسبية الفكر الفلسفى بمعنى رفع حقيقته - كما يزعم مذهب النسبية فى صورة النظرة التاريخية - وإنما يبين على العكس من ذلك أن الفكر الفلسفى متصل بحقيقة مطلقة ، وهكذا فهو فى علاقة معها ويستطيع أن يقترب منها بطرق كثيرة كما يبين أن هذه الحقيقة يمكن أن ترى فى كثير من الوجوه والاعتبارات[1] .

٤ - وأما امتناع البراهان التام فهو مردود عليه بقوانين الفكر العقلية فهناك البديهيات الصادقة بذاتها والتى لا تحتاج إلى برهان ، لأنها هى مبدأ لكل برهان ، فلا يلزم دور ولا تسلسل ولا يكون البرهان ممتنعاً كما قال الشكاك .

هذا ومن الممكن أيضاً أن نقدم أدلة أخرى على أن الشك مستحيل تماماً ومنها:

١ - عجز الشاك عن إثبات مذهبه فهو لا يستطيع أن يبرهن على صحة مذهبه والا للزم اثبات شئ ونفى شئ آخر وهو نوع من اليقين.

٢ - التناقض فى منطوق الشك فان تأكيد الشاك بأنه لا بد من الشك هو وصول إلى درجة من اليقين.

وعلى هذا فالشك لايمكن بأى حال من الأحوال أن يكون عقيدة أو مذهباً فما هو إلا إتجاه يناقض فيه صاحب نفسه ، لأن الشك هو نوع من التفكير يستلزم وجود ذات مفكرة يصدر عنها الشك ومن هنا لزم الاعتراف باثبات شئ ما أيا كان ، ولذا يقول باسكال فى الرد على هؤلاء الشكاك إن من يتهكم على الفلسفة فإنه فى تهكمه هذا يتفلسف وهذا معناه أن الشاك هو فيلسوف رغم أنفه[2]. وإن كانت فلسفته رديئة.

---

(١) الفلسفة ومشكلة الشك - ص١٤٥.

(٢) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة - ص١١٢.

ومن هنا يرى (أزفلدكولبه) أن الشك لا يساغ فى منطق العقل إلا إذا أنكرنا على العقل حقه فى إصدار الأحكام وإذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان حكم الشاك بأن الإنسان لا يعلم شيئاً باطلاً بمقتضى مذهب الشك نفسه[1]. فهم يقولون إن العقل لا يستطيع التدليل على قضية ما فكيف دللوا على إثبات قضيتهم تلك .

والحق أن الشك المذهبى اتجاه متهافت يهدم نفسه بنفسه وأنه كما رأينا لم يظهر الا فى المراحل التى أهمل فيها الفلاسفة قوانين الفكر العقلية .

مذهب اليقين

إذا كان الشكاك قد شككوا فى إمكان قدرة وسائل المعرفة على اكتساب العلم اليقينى فان دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة وحاولوا هدم مذاهب الشكاك .

وسوف نعرض لأساليب دعاة مذهب التيقن قديماً وحديثاً.

وقد بدأت معالم هذا المذهب بالفيلسوف اليونانى سقراط الذى جاء بعد مرحلة من الشك المطلق أشاعها السوفسطائيون فى الفكر اليونانى فأثاروا حالة من الفوضى الفكرية والأخلاقية كادت أن تودى بالأمة اليونانية. ولقد بدأ سقراط أبحاثه بمحاولة التفريق بين الإحساس الذى اعتمد عليه السوفسطائيون فى هدم الحقائق – وبين الفكر والعقل الذى أهملوه ولم يلتفتوا اليه .

فقال سقراط إن هناك فارقاً شاسعاً بين الاحساس والفكر فالإحساس أمر شخصى لا يتعدى الشخص إلى غيره وقد يخطئ[2]. ولكن الحس ليس وحده الطريق إلى المعرفة فهناك الطريق الأساسى وهو العقل الذى يدرك

---

(١) ازفلد كولبه. المدخل إلى الفلسفة – ص٢٨٦.
(٢) محاورات أفلاطون – ص١٨٠.

الحقائق الثابتة للوجود ولما كان العقل أمراً مشتركاً بين جميع الناس كانت الحقائق الخارجية ثابتة ، لأن الناس كلهم يرونها بطريقة واحدة.

وهذا ما يشير إليه سقراط بقوله :

وقد دلت التجارب جميعاً على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شئ ما بمعرفة خالصة لوجب أن نتخلص من الجسد ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء[1].

واذا ثبتت الحقائق الذاتية للموجودات ثبت أول قوانين الفكر والعلم وهو قانون الذاتية ، واذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الماهية هى وليست هى فى آن واحد وهو قانون عدم التناقض الذى حاول الفكر السوفسطائى بهدمه أن يتمكن من الجميع بين المتناقضين.

وهكذا حدد سقراط ماهيات الوجود فمنع من الخلط بينها وذلك عن طريق منهجه فى التهكم والتوليد الذى أعاد بناء المعرفة العقلية بعد أن هدمها السوفسطائيون.

ثم جاء أفلاطون فنقد المنهج السوفسطائى وهدم دعواهم فى أن الإنسان هو مقياس كل شئ - فقال : بأن الأشياء ثابتة وبالتالى فهى مقياس الفكر الإنسانى حيث أنها ثابتة فى ذاتها ، والعلم بها لايأت من طريق الحس بل عن طريق الفكر الذى يصوغ فوضى الاحساسات ويستخلص الكليات من الجزئيات - بل لقد تقدم أفلاطون خطوة إلى الأمام حيث قال: إن المدركات الكلية حقائق خارجية مستقلة عن العقل الإنسانى فهى أسماء لها مسميات فى الواقع والا كانت وهماً باطلاً من خلق الخيال[2] وبهذا أثبت الحقائق كما أثبت مدى قدرة العقل على ادراكها وبهذا تصبح المعرفة ممكنة لأنها ستقع على جواهر ثابتة وليست متغيرة - والجواهر الثابتة هى الدعائم الحقيقية التى تستند اليها المعرفة[3] .

---

(١) السابق - ص١٨٤.

(٢) د. أحمد أمين : قصة الفلسفة ص١٦٠.

(٣) د. محمد على أبوريان - تاريخ الفكر الفلسفى - جـ٢ ص٢١٩.

ثم جاء أرسطوطاليس فوضع أصول المنطق العقلى وأثبت القوانين التى يقوم عليها الفكر المنطقى الذى حدد اسمه وموضوعاته ومناهجه ووضع أسس الاستدلالات العقلية التى تمكن من تحصيل المعارف المجهولة.

وأما فى العصر الاسلامى فتعتبر الفلسفة الاسلامية من الفلسفات التى أسست لمذهب اليقين وأقامت المعرفة على أسس علمية بدءاً من الكندى إلى ابن رشد ، كما أضاف المفكرون المسلمون مناهج أخرى تؤسس لامكانية المعرفة ومنها المناهج التى أضافها المتكلمون - والأصوليون وابن تيمية وغيرهم من المفكرين المسلمين الذين كانت لهم منطلقاتهم الخاصة فى تأسيس المعرفة ونخص بالذكر الامام الغزالى الذى وضع أسس الشك المنهجى باعتباره طريقاً لتأسيس المعرفة اليقينية[1] .

مذهب التيقن فى العصر الحديث :

أبرز من يعد ممثلاً لهذا الاتجاه فى العصر الحديث هو (ديكارت) (وكانت) أما (ديكارت) فيعد الممثل الحقيقى للشك المنهجى فى العصر الحديث حيث قال إن العقل يمتلئ بالأفكار الكثيرة وقد يكون منها ما هو حق فى ذاته ومنها ما هو باطل فى ذاته ولتمييز الحق من الباطل لا بد من افراغ العقل من كل ما يحتوى عليه ، ثم يشرع بعد ذلك فى اختبار تلك المعارف ، وفى رسالة بعث بها ديكارت الى صديقه الأب ميلان حدد مقصد هذاالشك المنهجى بقوله:

اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد متلف للبعض الآخر فماذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على السليم ؟ لا سبيل الا بافراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدة لكى تعيد السليم منه وتطرح الفاسد بعيداً . فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها صحيح وبعضها خاطئ ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة الا بافراغه من جميع ما فيه - ثم اختبار المعارف بعد ذلك طبقاً للشك المنهجى ..

---

(١) راجع المنقذ من الضلال بتقديم المرحوم عبدالحليم محمود شيخ الاسلام.

شك ديكارت فى كل شئ من الحسيات والعقليات ولكنه لم يشك فى حقيقة واحدة وهى أنه يشك .. والشك نوع من التفكير اذن فهو يفكر والتفكير يستلزم وجود الذات المفكرة اذن فهو موجود ومادام موجوداً فلا بد له من موجد وهو الله تعالى – وبالتالى فالله موجود ومادام الله موجود فالعالم المحسوس موجود ويقينى . فالله هو الضامن ليقينية المعارف – لأن الله كامل مطلق الكمال منزه عن كل نقص أو خداع وهو الذى وضع فينا العقل فهو الضامن لصحة التفكير – ومن هنا أباح ديكارت لنفسه – بعد شكه المسرف – أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها فكراً ، وفى الجسم ويعتبر ما هيته امتداداً وانتهى ديكارت من هذا كله إلى اليقين بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية[1].

أما (كانت) فهو من دعاة مذهب اليقين النقدى حيث وجه نقداً إلى العقل الخالص – كما وجه نقداً إلى دعاة المذهب اليقينى الحسى من أمثال جون لوك وقد انتهى إلى موقف وسط بين العقليين والتجريبيين فالمعرفة عنده تستقى مادتها من الاحساس – ولكن العقل توجد به قوالب تستقبل تلك المادة المبعثرة وتظهرها فى صورة صحيحة فمن المدركات الحسية يكون العقل مدركاته العقلية ومن هذه يكون أحكامه التى تصدق على العالم الخارجى صدقاً مطلقاً[2] .

ومن الجدير بالذكر أن نقول : ان معظم الفلسفات الحديثة فى أوربا قد انقلبت على عقبها فأحيت مذاهب الشك السوفسطائى من جديد مثل : البراجماتية والوجودية والوضعية المنطقية والماركسية والبنيوية.

---

(١) راجع أسس الفلسفة – د. توفيق الطويل ص٣٢٢ – الطبعة السادسة سنة ١٩٧٦م.
(٢) د. محمود حمدى زقزوق – تمهيد للفلسفة – ص١٣٢.

موقف الفكر الإسلامى من إمكان المعرفة

تقوم العقيدة الاسلامية على أساس من إمكان المعرفة وهذا مايفهم من التوجيهات القرآنية الكثيرة التى دعت إلى العلم ومنها قوله تعالى " فاعلم أنه لا اله الا الله " هذا بالإضافة إلى التوجيهات التى دعت إلى استخدام الحواس والعقل فى تحصيل المعارف كقوله تعالى : " أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو اذان يسمعون بها "[1] اضف إلى هذا دعوة القرآن المتكررة الى ضرورة النظر والاعتبار وخذ على سبيل المثال قوله تعالى "فلينظر الإنسان الى طعامه أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاقاً فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً، وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة وأبا متاعاً لكم ولأنعامكم"[2] .

وقوله " قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"[3]

وغير ذلك من الآيات التى دعت الى تحصيل العلم والمعرفة وفرقت بين اليقينى والظنى منها " ومن يدع مع الله الهاً أخر لا برهان له فإنما حسابه عند ربه" [4] " وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً "[5] " إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى"[6] .

ومن هنا نجد أن علماء العقيدة الاسلامية بدأوا مباحثهم العقدية بنقد مذهب الشك والسفسطة وكل من قال باستحالة المعرفة أو دعا الى التوقف واللا أدرية[7].

---

(١) الحج : ٤٦.
(٢) عبس : ٢٤ - ٣٢.
(٣) العنكبوت : ٢٠.
(٤) المؤمنون : ١١٧.
(٥) النجم : ٢٨.
(٦) النجم : ٢٣.
(٧) راجع على سبيل المثال : الفصل فى الملل والنحل لابن جزم، والمواقف لعضد الدين الايجى - وشرح المقاصد لسعد الدين التفازانى.

بل ربط علماء الاسلام بين العقل وبين العلم ربطاً محكماً حتى قال بعضهم إن العقل هو العلم وأنه لايجوز الانفكاك بينهما فقالوا : العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، ويستحيل أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البته ، أو عالم لا يكون عاقلاً وهذا العلم العقلى ليس علماً بالمحسوسات لحصوله فى البهائم والمجانين وإنما هو علم بالأمور الكلية والبديهيات العقلية.

ولذلك يقول الإمام أبوالحسن الأشعرى : إن العقل علوم خاصة[1]، وبذلك يخرج علماء الاسلام كل من يقول باستحالة العلم والمعرفة عن حد الإنسانية.

ولذلك وجدنا علماء الكلام يصدرون كتبهم بمبحث (النظر) باعتباره الطريق الموصل إلى المجهولات ، فهو يمثل نظرية المعرفة عندهم ، ونظراً لأهمية هذا المبحث كانوا يسمون به علم العقيدة الاسلامية حيث أطلقوا عليه " علم النظر والاستدلال " كما ذكره سعد الدين التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية .

ومن خلال مبحث النظر تحدثوا عن الحجج والأدلة والبراهين ووضحوا معنى العلم والمعرفة، والظن .

فما معنى النظر ؟ وما أقسامه ؟ وما ثمرته ؟ ولماذا حكم العلماء بوجوبه ؟ وما الفرق بين العلم والظن؟

تعريف النظر :

النظر عند المتكلمين مرادفاً للفكر فقد عرفه الشريف الجرجانى بأنه ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى المجهول[2].

الا أن شارح الخبيصى يفرق بين النظر والفكر تفريقاً دقيقاً عندما يشير إلى أن الفكر لا بد فيه من حركتين مبدأ الأولى منهما المطلوب المشعور به بوجه

---

(١) راجع ص١٥١ – من المحصل للرازى.

(٢) شرح المواقف جـ١ ص١٨٩ مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧م.

ناقص ومنتهاها آخر تحصيل المبادئ المناسبة للمطلوب ، ومبدأ الثانية منهما هو أول ما يوضع من الترتيب لتلك المبادئ المناسبة ومنتهاها أول تحصيل المطلوب على الوجه الأكمل ، أما النظر فهو الترتيب اللازم للحركة الثانية فقط[1].

وعرفه القاضى الباقلانى بأنه الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن ، أما المعتزلة فقد ربطوا بين النظر والعلم دون الظن[2] .

وقال واصل بن عطاء " الحق يعرف من وجوه أربعة كتاب ناطق وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل أو إجماع من الأمة ".

كذلك يقرر أبو الحسن الأشعرى " أن جملة الطرق التى تدرك بها العلوم تنحصر فى خمسة " العقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس "[3].

وهكذا تقر كل الفرق الاسلامية بامكانية العلم والمعرفة من خلال طرقها المختلفة. وأما ثمرة النظر فهى تحصيل العلم : وهو اعتقاد جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل .

والاعتقاد الجازم يخرج به الظن فهو إدراك الطرف الراجح والمطابق للواقع يخرج به الجهل فهو اعتقاد جازم وقاطع ولكنه غير مطابق للواقع.

وناشئ عن دليل يخرج به التقليد فهو اعتقاد جازم مطابق للواقع ولكنه لا دليل عليه.

وجوب النظر العقلى :

ولم يكتف المتكلمون بالاعتداد بالدليل العقلى بل قرروا وجوب النظر والاستدلال العقلى على أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها ، يقول الآمدى : " أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين

---

(١) راجع ص٥٢ من شرح الخبيصى على تهذيب المنطق للتفتازانى - القاهرة سنة ١٣٢٨هـ.
(٢) راجع ص٧١ - من مداخل إلى العقيدة الاسلامية - د. يحى هاشم حسن فرغل.
(٣) راجع ص١٣٩ من المدخل إلى دراسة علم الكلام - د. حسن الشافعى - القاهرة ١٩٩١م.

على أن النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى – واجب : غير أن مدرك (أى طريق ادراك) وجوبه عندنا الشرع خلافاً للمعتزلة فى قولهم : ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع"[1].

وبصرف النظر عن الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة حول طريق وجوب النظر وهل هو الشرع كما يرى الأشاعرة أو العقل كما يذهب المعتزلة أقول بصرف النظر عن هذا الخلاف ، فقد اتفقوا على وجوبه واستدلوا على ذلك بأدلة متعددة منها :

١ – النقل نحو قوله تعالى " قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض"[2]، " ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب [3]،وغير ذلك مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلباً للمعرفة وتحصيلاً لها.

٢ – الاجماع يقول الآمدى " أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله – تعالى – ومعرفة الله لاتتم الا بالنظر اذ هى أمر غير بديهى – وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب[4].

وبالتأكيد أن هذا الوجوب فى حق من هو أهل لذلك وأما العوام الذين لا يتمكنون من النظر فانه لا يجب عليهم ويصح ايمانهم وقد يكونون أقوى يقيناً من أصحاب الأدلة والبراهين.

وقد تساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن أول واجب على المكلف أهو المعرفة نفسها، أم النظر الموصل اليها أو أول أجزاء النظر أم الشك الباعث على النظر ؟

والمقصود بالشك هنا الشك المنهجي الذى يؤدى الى الشروع فى البحث

---

(١) الآمدى ابكار الأفكار نقلا عن ص١٤٠ – من المدخل إلى دراسة علم الكلام.

(٢) يونس : ١٠١.

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) راجع ص١٤١ – من د. حسن الشافعى المرجع السابق، وان كان فى كلام الآمدى نظر لأن معرفة الله بديهية وفطرية عند كثير من العلماء.

وتحصيل العلم اليقينى[1].

اقسام النظر :

وقد قسم المتكلمون النظر الى قسمين :

نظر صحيح وهو الذى يتكون من مقدمات صادقة تؤدى الى نتائج صادقة ، فالنظر الصحيح هو الذى ينتج العلم الصحيح غير أن هذا العلم إنما يكون حصوله بإرادة الله فهومسبب الأسباب ، بمعنى أن مقدمات الدليل لا تنتج بذاتها العلم وإنما يقع العلم عقب حصول المقدمات بطريق العادة لا بطريق اللزوم وهو منهج الأشاعرة.

وقال المعتزلة بضرورية التلازم والتوليد بين المقدمات وبين العلم .

وأما النظر الفاسد فهو الذى يتكون من مقدمات كاذبة ويؤدى الى نتائج كاذبة ولذلك فهو يحصل الجهل لا العلم[2] .

وهكذا كان مبحث النظر هو المعبر عن وجهة نظر المفكرين المسلمين فى إمكان المعرفة حيث دحضوا شبهات المنكرين للمعرفة من السوفسطائيين والسمنية والبراهمة وغيرهم وبذلك أسسوا لإمكان المعرفة تأسيساً علمياً.

كما أننا لانستطيع فى هذا المقام أن نغفل جهود الامام الغزالى الذى وضع أسس الشك المنهجى الذى اعتمد عليه ديكارت فيما بعد.

---

(١) المرجع السابق ونفس الموضع وقارن ص٦٥ من محصل افكار المتقدمين والمتأخرين للرازى.

(٢) راجع المحصل ص٦٧.



الفصل الثانى

طبيعة المعرفة

اذا كانت معرفة الأشياء وادراكها ممكنة ، فما هى طبيعة الأشياء فى ذاتها هل لها وجود مستقل عن القوى التى تدركها ؟ أم أن الأشياء تابعة للعقل المدرك نفسه وبذلك تتحد طبيعة العارف بالمعروف والمدرِك بالمدرَك.

لقد كان هذا السؤال مثاراً لاختلاف الباحثين فظهر فى تاريخ الفلسفة مذهبان أساسيان تفرعت عنهما مذاهب جزئية .

المذهب الأول : هو المذهب الواقعى الذى قرر أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلاً عن القوى المدركة .

والمذهب الثانى: هو المذهب المثالى أو التصورى الذى قرر تبعية الأشياء للذات المدركة فالأشياء مجرد أفكار وتصورات فى عقولنا[1].

وسوف نتحدث عن كل مذهب من هذه المذاهب بكلمة مختصرة.

* المذهب الواقعى :

وهو الذى يقرر واقعية الأشياء ووجودها المستقل عن الذات العارفة وقد ظهر لهذا المذهب صور كثيرة أهمها صورتان :

الصورة الأولى :

وهى التى اطلق عليها اسم الواقعية الساذجة وتقوم نظرتها على الأسس التالية :

١ - أن الحقائق الخارجية هى أصل الأفكار .

٢ - أن المعرفة هى عبارة عن صورة مطابقة لحقائق الأشياء كما هى فى الواقع دون زيادة أو نقصان - فالإنسان العارف مثله مثل آلة التصوير التى تقوم بالتقاط صورة متطابقة مع الأصل تماماً .

---

(١) راجع ص٣٢٣ من أسس الفلسفة - د. توفيق الطويل.

٣ – أن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذى يقوم بادراكها.

٤ – لا يوجد شئ فى العقل ما لم يكن له وجود حسى واقعى .

٥ – عدم الاعتراف بغير المحسوس وبالتالى انكار جمع الغيبيات التى لاتخضع للحس.

ولكن لماذا وصفت هذه النظرية بالسذاجة ؟

وصفت هذه النظرية بالسذاجة لأسباب منها :

١ – أنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير العملى والنقدى[1].

٢ – أنها تنكر ما ليس بمحسوس مع أن هناك أشياء كثيرة موجودة ولكنها لاتدرك بالحس المباشر .

٣ – أن الواقع قد يختلف تماماً عن الحقيقة ، فالواقع ينقل إلينا صورة الطائرة وهى تطير فى الهواء كانها لعبة صغيرة بينما حقيقتها غير ذلك ، الواقع ينقل إلينا صورة غير واقعية عن الأشياء فالمادة يدركها الحس على أنها ثابتة وساكنة ومتماسكة بينما يقول العلم الحديث إن المادة فى حركة مستمرة وإنها جزئيات منفصلة تنحل فى النهاية الى كهارب سالبة وكهارب موجبة فهى كم من الطاقة لا أكثر ولا أقل كما تقرر الفيزياء الحديثة[2] .

الواقع ينقل إلينا الألوان فهذا الشئ لونه أحمر وذاك لونه أصفر ولكن علم الفسيولوجيا يقول بأنه لا توجد الوان فى العالم الخارجى – فالألوان تنشأ فى داخل العين نتيجة تأثيرات وموجات ضوئية تسقط على العين .

الصورة الثانية :

الواقعية النقدية وتتلخص الفكرة التى تقوم عليها فى أن الحس يدرك

---

(١) المرجع السابق ص٣٢٥.

(٢) راجع انهيار الشيوعية أمام الاسلام – للمؤلف، ص١٠٩ وما بعدها.

حقائق الأشياء – ولكن هذه الحقائق لا بد من اخضاعها للنقد والتمحيص فى ضوء القوانين العلمية ، فالمادة شئ حقيقى وله وجود واقعى فى الخارج – ولكن ما تدركه الحواس من كيفيات وصفات لهذه المادة هو من عمل الذهن.

إذا فهناك أمران لابد منهما :

١ – الحس الخارجى .

٢ – العقل الذى يؤلف ويركب بين المحسوسات عن طريق ما فيه من قوانين أولية مثل الامتداد والشكل والصلابة والعدد والحركة والسكون واللون الطعم والرائحة.

فالحواس تنقل إلى العقل صوراً مفككة عن هذه البرتقالة التى أمامى منها : اللون – الطعم – الجرم – الشكل – ثم يأتى العقل ويركب بين هذه الأشياء جميعاً عن طريق المقولات الأولية المرتكزة فيه .

ونأخذ مثالاً بسيطاً على اللون ، فهو لا وجود له فى الخارج والا لكانت الموجات الضوئية المنبعثة من البرتقالة الى العين التى تراها صفراء – مع أن الواقع ليس كذلك.

ولكن بمجرد أن تصل هذه الموجات الضوئية الى العين – تنقلها العين إلى المخ فيبدأ المخ بتحديد اللون وهكذا .. فالواقع هو مصدر معارفنا ولكن العقل هو الذى يؤلف بين هذه المعارف ويظهرها فى صورتها الصحيحة[1] .

وبهذا يبدو لنا الفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية النقدية.

* من حيث أن النقدية قد أضافت الى العقل فاعلية خاصة وخصوصاً فى الكيفيات والربط بين الجزئيات واستنباط الكليات. بينما جعلت الساذجة من العقل مجرد مراة للواقع لا أكثر ولا أقل.

* رفضت النقدية التسليم بالوجود الحقيقى لعالم المدركات بدون اختبار نقدى

---

(١) راجع ص: ١٣٧ وما بعدها من تمهيد للفلسفة – د. محمود زقزوق وقارن نظرية المعرفة – د. محمد فتحى الشنيطى – ونظرية المعرفة د. زكى نجيب محمود.

وتمحيص علمى خلافاً للواقعية الساذجة.

* فتحت النقدية الباب أمام الاعتراف بغير المحسوس من خلال الاستنباط العقلى.

المذهب المثالى :

وهو المذهب الذى يرى أن طبيعة الشئ المعروف والمدرك هى طبيعة عقلية فهو مجرد فكرة فى عقل وبالتالى فوجوده غير مستقل عن العقل الذى يدركه.

وهناك صور متعددة للمثالية منها : المثالية الموضوعية التى يمثلها (افلاطون) والمثالية الذاتية التى يمثلها (بركلى) والمثالية المفارقة أو النقدية التى يمثلها (كانت) والمثالية الفيزيائية التى ظهرت فى القرن العشرين ويمثلها علماء الفيزياء من أمثال (اينشتاين) و (ماكس بلانك) وغيرهم.

وسوف نتحدث بايجاز شديد عن كل صورة من هذه المثاليات طبقاً لظهورها فى تاريخ الفلسفة :

١ - المثالية الموضوعية :

لقد كان أفلاطون أول من تحدث عن المثالية حين صاغ نظريته فى (المثل) ولكن مثاليته لم تكن تعنى انكار الحقيقة المحسوسة الخارجية فهى موجودة عنده بدرجة ما من درجات الوجود حتى ولو كانت ظلالاً وأشباحاً ، ولكنه ذهب الى تأكيدها فقال بموضوعية الادراكات العقلية التى هى أعلى من الادراكات الحسية -.وقرر أن هذه المدركات العقلية لها وجود موضوعى فى عالم مستقل يسمى بعالم المثل[1] وهى موجودة سواء أدركناها أم لم ندركها - فهى لا تعتمد فى وجودها على العقل المدرك لها.

٢ - المثالية الذاتية :

ويمثلها (باركلى) (وفخته) :

أما باركلى فقد ربط بين وجود العالم وبين ادراكه فكل ما هو موجود هو

---

(١) قارن فيما يأتى الباب الثانى - نظرية المثل.

عبارة عن فكرة فى عقل وتتلخص فلسفته فى عبارته " أن يوجد هو : أن يدرِك أو أن يدرَك " فلم يعترف بوجود شئ مالم يكن مدرِكاً أو مدرَكاً - فليس هناك شئ موضوعى متعالى عن الادراك ويتناول (باركلى) أظهر الأشياء وجوداً وهى المادة فيخفيها من مسرح الوجود قائلاً أننا لا ندرك من المادة التى يفترضونها الا مجموعة من التصورات الذهنية والظواهر الحسية كاللون والطعم والرائحة وما إليها ، وكلها مدركات عقلية - اذا فالمادة توجد فى داخل عقولنا فهى الفكرة التى نضعها عن المادة[1] .

فهل معنى ذلك أن (باركلى) كان شاكاً فى الموجودات الخارجية؟

إن باركلى نفسه يجيب على هذا التساؤل بأنه لا ينكر الموجودات الخارجية - ولكنه فقط يفسرها طبقاً لمذهبه فى الإدراك - وحين لا تدركها أنت يدركها غيرك وحين لايدركها بشر فهى واقعة فى العقل الالهى - وبالتالى فلا وجود الا للإفكار والتصورات وبذلك حول المعانى الى أشياء .

وأما (فخته) فقد قرر أن كل ما هو موجود هو ذواتنا ولا شئ غير ذلك ، وكل معرفتنا هى معرفة ذواتنا ، وأما سائر الحقائق التى نصادفها فى الكون فهى من خلق الذات وانتاجها - فهى لا توجد إلا بالنسبة للكائن المفكر وحده وليس لها وجود مستقل عنا ، وبذلك وحد بين الذات واللاذات[2] .

٣ - المثالية النقدية :

رفض كانت كلا من الاتجاهين السابقين ، فالمعرفة ليست مثالية مطلقة ولا موضوعية مطلقة وإنما تجمع بين عنصرين أساسيين هما : الحس الذى ينقل صوراً مفككة عن العالم الحسى ، والعقل الذى يربط بين هذه الصور بما ينطوى عليه من مقولات فطرية وهى مقولة الزمان والمكان.

فالمعرفة اذن مزيج من الذات والموضوع فهى ذاتية فى صورتها موضوعية فى مادتها . وبهذا أحدث كانت انقلاباً فكرياً فى عالم المعرفة اذ

---

(١) راجع ص١١٢ من "فلسفتنا" د. محمد باقر الصدر - بيروت.

(٢) راجع ص٢١٦ من قصة الفلسفة الحديثة - د. أحمد أمين وزميله.

جعل الأشياء تدور حول الفكر وتتبلور طبقاً لإطاراته ومبادئه الفطرية بدلاً مما كان يعتقده الواقعيون من أن الفكر هو الذى يدور حول الأشياء ويتكيف تبعاً لها[1] .

علماً بأن كانت قد وضع حداً فاصلاً بين الشئ فى ذاته - والشئ لذاتنا - فالشئ فى ذاته هو الواقع الخارجى دون أى اضافة من ذاتنا اليه - وهو لا يقبل المعرفة ، لأن المعرفة ذاتية وعقلية معاً ، والشئ لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبى والصورة النظرية القبلية التى تتحد معه فى الذهن.

والحقيقة أن فلسفة كانت تميل نحو المثالية الذاتية - لأنه على الرغم من اعترافه بوجود الشئ فى ذاته الا أنه قال باستحالة معرفته فكأنه ليس شيئاً وبذلك تؤول المعرفة عنده إلى الذات لا إلى الموضوع وإن كان ذلك بدرجة ما.

٤ - المثالية المطلقة :

وهى التى أسسها شلنج وأكملها هيجل.

أما شلنج فقد وحد بين الذات والشئ والمطلق (الله) وقال : ان العقل المطلق هو عبارة عن تمام الاندماج بين الذات والشئ والمطلق (الله) هو الذى يشطر نفسه شطرين : العالم الحقيقى الواقع والعالم المثالى العقلى. على أنه يظل ممسكاً فى نفسه اندماج الشطرين ولذلك كثيراً ماكانت تسمى فلسفة شلنج بفلسفة الاندماج.

والعقل هو النقطة التى يتلاقى عندها الجانبان ويندمجان - وعلى الفلسفة ان تسقط من حسابها أوجه الخلاف بين الذات والشئ وأن ترى الحقائق كلها فى ضوء العقل المطلق[2] .

ومن هنا قال (هيجل) ان الحقيقة النهائية التى هى أساس الحقائق جميعاً هى العقل أو الروح - وقوام الحقيقة هو الفكر ، ولا بد من تفسير كل شئ تفسيراً عقلياً.

---

(١) د. محمد باقر الصدر - مرجع سابق ص١٣٧.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة - ص٢٣٣.

فالفكرة والشئ الواقعى حقيقة واحدة ،وليست كل الحقائق الواقعة الا كشفاً عن الفكرة وتعبيراً لها.

والواقع أن المثالية المطلقة عند هيجل وشلنج كانت أشبه بفلسفة وحدة الوجود ووحدة الشهود عند الصوفية إلا أنهما حاولا أن يبررا بتلك الفلسفة عقيدتهم المسيحية فى حلول اللاهوت فى الناسوت أو حلول المطلق فى الأشياء.

يقول هيجل أراد الله أن يحقق وجوده ويقرر ذاته فخرج من نفسه وتجسد فى الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى ، ويقسم التاريخ إلى مراحل ثلاث – مرحلة الوجود المجرد (الله قبل أن يخلق العالم ويحل فيه) – ثم الوجود الطبيعى (الحلول) (الله بعد أن حل فى عيسى) ثم الوجود الروحى فى نهاية الأمر[١] (بعد الصلب) .

٥ – **المثالية الفيزيائية :**

ظلت علوم الفيزياء إلى نهاية القرن التاسع عشر تفسر الأشياء تفسيراً طبيعياً لا يختلف كثيراً عن تفسيرات المذاهب الواقعى ، بمعنى أن الطبيعة موجودة بصورة مستقلة عن الذهن وتحكمها قوانين المادة والجاذبية والآلية المطلقة.

ولكن فى أوائل القرن العشرين اكتشف العلماء أن المادة ليس لها هذا الواقع الموضوعى الذى يدركه الحس ، وخصوصاً بعد أن تفتت الذرة واكتشف أنها مكونة من الكهارب السالبة – والكهارب الموجبة ،والشحنات المتعادلة.

بل إن العلم الحديث قد حول المادة المحسوسة إلى طاقة غير محسوسة حتى قال كارل بيرسون " إن المادة هى اللامادى الذى هو فى حركة"[٢] .

---

(١) المرجع السابق ص٢٥٥.

(٢) د. محمد باقر الصدر – ص١١٧.

وهكذا اقتربت المادة فى القرن العشرين من عالم الفكر المجرد ، بل دخلته وأصبحت فى تقدير العلماء عملية رياضية أو نسبة من النسب التى تقاس بمعادلات الرياضة[1] .

غير أن هذا الاتجاه ليس معناه رفض الواقع الموضوعى ، وإنما هو تفسير جديد له - يفتح المجال أمام الاعتراف بغير المحسوس وبغير المادى.

موقف الفكر الإسلامى من طبيعة المعرفة

الحقيقة أن طبيعة المعرفة طبقاً للمفهوم الاسلامى لا يمكن الفصل فيها بين الذات والموضوع.

فهناك موجودات واقعية مستقلة عن العقل المدرك لاشك فى ذلك ولكن هذه الموجودات الواقعية لا تمثل كل الحقيقة اذ لابد من الذات العاقلة المدركة التى تضفى على الموضوع عمل العقل وتدخل محتوياته فى محتويات الموضوع حتى يظهر فى صورة أقرب ما تكون إلى الصواب فى حدود الطاقة البشرية.

ويمكن أن نستأنس لهذا التوجيه بقول الله تعالى " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"[2] .

فلا بد من وسائل الحس التى تنقل لنا صورة عن العالم المادى ومن هنا كانت توجيهات القرآن الكريم فى النظر إلى ظواهر المادة وتحولاتها ولا بد من العقل الذى يبلور ما تنقله إليه الحواس عن العالم المادى .

اذا فالرأى المعتبر فى الفكر الاسلامى يقوم على المبادئ التالية:

١ - أن للأشياء حقائق ثابتة فى الواقع ونفس الأمر بصرف النظر عن إدراك العقل أو عدم ادراكه لها.

(١) راجع بحثنا "التحولات العلمية فيما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين وأثرها فى قضايا العقيدة". ٨ - نشر مجلة الدراسات الإسلامية والعربية بدبى.

(٢) النحل : ٧٨.

٢ - أن معرفتنا بالأشياء لا يلزم أن تكون صورة صبق الأصل لحقائق الأشياء في الواقع ولكن ليس هناك ما يمنع في كثير من الأحيان من ادراك الأشياء على حقيقتها فهو أمر ممكن ومطلوب من الإنسان أن يبذل قصارى جهده ، لادراك الأشياء على حقيقتها وبهذا يكون الفكر الاسلامي وسطاً بين المثالية والواقعية ذلك أن المثالية تبتعد عن دنيا الواقع وتستخف بعالم الشهادة وتحتمي بالذات العارفة - مع أن عالم الشهادة حقيقة واقعة وهو الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى.

وأما الواقعية فقد ردت العالم الى المادة المحسوسة وانكرت عالم الغيب ، وانكرت العقل كعنصر مستقل وجعلته مجرد مظهر من مظاهر المادة.

أما الإسلام فيقوم على أساس الاعتراف بالعالم المادى المشاهد والعالم الروحى غير المشاهد وهو الذى يفسر لنا معنى العالم المادى ويعطيه أسباب الوجود والحياة "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" ، فالمادة حقيقة واقعية - والروح حقيقة واقعية - والعلاقة بينهما هى علاقة الفاعل بالمفعول وهى علاقة - ان أحسن التعبير عنها - لا تلغى أحدهما لحساب الآخر.



الفصل الثالث

مصادر المعرفة

ماهى مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية ؟

أو بمعنى آخر كيف نشأت المعرفة عند الإنسان ، وكيف تكونت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم ، وماهو المصدر الذى يمد الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك ؟ لا يمكن الاجابة على هذه الأسئلة الا اذا حللنا الفكر الى أبسط وحداته، وأبسط وحدات الفكر هى التصور والتصديق:

والتصور هو إدراك الأشياء دون الحكم عليها بنفى أو إثبات كما ندرك مفاهيم - الإنسان - الكون - الملك - دون أن نحكم عليها بشئ.

وأما التصديق فهو ادراك الشئ مع الحكم عليه - كما نقول :

الكون مخلوق - والإنسان عاقل - والله موجود.

وحينما نواصل الحفر فيما وراء التصورات والتصديقات نلاحظ أن منها ما هو بديهى لا يتوقف العلم به على نظر وكسب وإنما يحصل فى النفس اضطراراً كادراك معنى الحرارة والبرودة والموت والحياة فى التصورات ، وادراك أن الكل أكبر من الجزء ، وأن النقيضان لا يجتمعان فى التصديقات.

ومنها ما هو نظرى يتوقف العلم به على نظر وكسب وتعلم ومثاله فى التصورات "النفس" ، "العقل" ، "الملك" ، "الشيطان" ، فهى ألفاظ تحتاج إلى شرح وتعريف لكى يعرفها السامع.ومثاله فى التصديق (العالم حادث) فانها مقدمة نظرية تحتاج إلى دليل وإثبات[1].

وقد اختلف الفلاسفة فى مصدر هذه المعارف التصورية والتصديقية هل هى الفطرة أم الاكتساب ؟ أم أن بعضها فطرى وبعضها مكتسب.

ولا شك أن أساس المعارف جميعاً هى قوانين الفكر الضرورية اذ لولاها

---

(١) راجع ص١٧٥ من قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين للمؤلف.

لاستحال العلم بأى معلوم ، فهى واضحة بذاتها ولا يتوقف حصولها على نظر وكسب وقد اختلف الفلاسفة حول هذه القوانين هل هى فطرية أو مكتسبة كما اختلفوا حول مصدرها هل هو العقل أم التجربة وهذا ماسوف نعرض له فيما يأتى :

تمهيـــد :

مشكلة الفطرة والاكتساب مشكلة قديمة قدم الفلسفة، أثارها أفلاطون وأرسطو: فذهب أولهما إلى الفطرة وذهب ثانيهما إلى الاكتساب ولا زالا إلى الآن هما المنهلان اللذان وردهما كل باحث فى هذه المشكلة.

وأثيرت المشكلة فى الفكر الاسلامى فكان الاتجاه إلى الفطرة أكثر منه إلى الاتجاه نحو الاكتساب، وقد مثل الامام الغزالى الاتجاه الفطرى كما حاول اخوان الصفا أن يمثلوا- الاتجاه الاكتسابى .

كما أثيرت المشكلة فى العصر الحديث فذهب العقليون بزعامة (ديكارت) إلى القول بالفطرة كما ذهب التجريبيون إلى القول بالاكتساب .

وعلى هذا المنهج سنسير فى معالجة المشكلة فنعرض لها عند أفلاطون وأرسطو ثم نعقب على ذلك ببيان موقف الفكر الاسلامى ، وأخيراً نبين موقف الفكر الحديث .

أولاً : المشكلة فى الفكر اليونانى :

١ - الاتجاه الفطرى : ويعد أفلاطون هو أستاذ هذا الاتجاه حيث ذهب إلى أن قوانين الفكر فطرية في النفس وقد أكد هذا الرأى فى محاورتين من محاوراته هما : محاورة مينون، ومحاورة فيدون.

أما فى محاورة مينون فقد صرح بأن المعرفة ليست سوى تذكر ما علمته النفس فى حياة سابقة. وذلك رداً على اعتراض وجهه مينون يستلزم استحالة المعرفة بالكلية ، وهو كيف يمكن للانسان أن يبحث عما يجهله كل الجهل

وكيف اذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه ؟[1].

ومعنى هذا الاعتراض استحالة التعلم واستحالة المعرفة ، لأننا لا يمكن أن نبحث عما نعرفه وإلا كان تحصيلاً للحاصل ، كما أننا لايمكن أن نبحث عما نجهله لأن هذا الذى نجهله إذا أمكن لنا معرفته ، فلن نكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه.

ومن هنا قال أفلاطون إن المعرفة هي تذكر لما علمته النفس فى حياة سابقة ، فهى كامنة وفطرية فى النفس .

وأما فى محاورة فيدون فيؤكد أن النفس كانت سابحة فى عالم المثل قبل نزولها إلى العالم الأرضى وحلولها فى الأجسام ، وكانت حاصلة على المعارف الأولية ومن هنا فالمعرفة هى تذكر لما علمته النفس فى هذه الحياة السابقة[2].

وهذا يفيد فطرية المعرفة وبالتالى فطرية أساس المعرفة ومبدئها وهو قوانين الفكر .

٢ - الاتجاه الاكتسابى : وقد مثله أرسطو خير تمثيل حيث ذهب إلى أن مبدأ المعرفة وأصلها هو الإحساس المباشر فالمعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة إلا أنه على هذا الأمر يلزم التسلسل فى المعارف إلى مالا نهاية وهى المشكلة التى أثارتها محاورة مينون وقد رأينا كيف حلها أفلاطون عن طريق القول بالفطرة أما أرسطو فلم يرد أن يحلها من هذا الطريق نفسه وإنما حلها من طريق آخر هو طريق التسليم بمبادئ العقل الضرورية التى هى البداية الحقيقية لكل معرفة . وحتى هذه القوانين ليست فطرية وماهى إلا قضايا معممة[3]. يكتشفها العقل عن طريق

---

(١) الكسندر كواريه - مدخل لقراءة أفلاطون ص٢٦ - ترجمة د. عبدالمجيد أبوالنجا - طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر (بدون تاريخ).

(٢) محاورات افلاطون - ص١٩٩ - تعريب د. زكى نجيب محمود - مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة ١٩٤٥. وراجع ايضاً كتاب الجمع بين راى الحكيمين للفارابى ص٢٢ ضمن كتاب المجموع - طبع دار السعادة ١٩٠٧.

(٣) ول ديوارنت - قصة الحضارة جـ٢ المجلد الثانى ص٤٩٦ - ترجمة د. محمد بدران - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ممارستها فى التجربة وفى قضايا واضحة بذاتها يدركها العقل بحس مباشر[1] أى أنها تحمل بين طياتها دليل صدقها ولا تحتاج إلى دليل يدل عليها ، لأنها هى المبدأ لكل برهان ومبدأ البرهان ليس برهاناً[2] . أى أن اكتشاف هذه القوانين لا يأتى عن طريق التذكر والفطرية كما كان يرى أفلاطون ، وإنما يكتشفها العقل عن طريق ممارستها فى التجربة أى عن طريق الاستقراء ، ومع ذلك فهى لا تتوقف على معرفة أخرى لأنها صادقة بذاتها . فقوانين الفكر أخذت ضروريتها عند أرسطو من حيث أنها صادقة بذاتها وهنا يمكن حل مشكلة مينون ولكن من منطلق آخر يختلف تماماً عن الحل الذى توصل إليه أفلاطون وأن كان رأى أرسطو ضعيف ولا يحل المشكلة حلاً جذرياً.

ثانياً : المشكلة فى الفكر الاسلامى :

١ – **الاتجاه الفطرى** : ومعه الإمام الغزالى ، وابن سينا وهما زعيما هذا الاتجاه : أما الإمام الغزالى فيرى أن قوانين الفكر العقلية هو قوانين فطرية فى النفس البشرية ومركوزة فى العقل الإنسانى يوجهها لذاته وغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية الا لأنه مفطور على التصديق بها.

وقد صرح الامام الغزالى فى الرسالة اللدنية بأنها مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذور فى الأرض[3] كما صرح بهذا الرأى فى معيار العلم حين قال :

" الأوليات العقلية المحضة وهى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير زائد عليها يوجب التصديق بها[4] كذلك يقول الامام

(١) د. أميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان ص٢٦٥ – دار النهضة العربية ١٩٦٨م.
(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ص٣٤٥.
(٣) راجع الجواهر العوالى من رسائل الامام الغزالى – الرسالة اللدنية ص٣٢ تحقيق الكردى – القاهرة ١٩٣٤م.
(٤) الامام الغزالى – معيار العلم ص١٨٦ تحقيق سلمان دنيا – دار المعارف سنة ١٩٦١م.

الغزالى : "أما الأوليات فهى التى تضطر غريزة العقل بمجردها الى التصديق بها (.......) فان من قدر نفسه عاقلاً ولم يتعلم الا بمجرد - العقل ولم يلقن تعلمياً (....) بل قدر أنه خلق دفعة واحدة عاقلاً وعرضت عليه هذه القضايا وثبت فى نفسه تصورها فلا يمكنه الا أن يصدق بها"[1] .

وهكذا يؤكد الإمام الغزالى على فطرية قوانين الفكر العقلية أما ابن سينا فقد صرح بهذا الرأى من قبل ، وقرر فى كتاب النجاة أن قوانين الفكر هى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها[2] وقد صرح بهذا الرأى أيضاً فى كتابه منطق المشرقيين اذ يقول :

وبعضها مقدمات العقل . . كالقول ان الجـــزء دون الكل

حصولها لعقلنا بالفطرة . . لا يمكن التشكيك فيه الفكرة[3]

٢ - **الاتجاه التجريبى** : وقد حاول إخوان الصفا أن يمثلوا هذا الاتجاه فى الفكر الإسلامى إذ يقررون أن قوانين الفكر العقلية مكتسبة عن طريق التجربة والحواس.

وليس هناك أفكار فطرية ، لأن أصل المعرفة هى الحواس ، والنفس فى بدايتها تكون خالية من كل معرفة حتى تأتى الحواس وتملأها بالمعارف ، وهذا ما يشيرون إليه بقولهم : "واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقى لم يكتب فيه شئ"[4] بل يؤكدون على أن قوانين الفكر بالذات مكتسبة وليست فطرية فيقولون :

"والمعقولات التى هى فى أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم

---

(١) الامام الغزالى مقاصد اللاسفة ص ١٠٢ - دار المعارف سنة ١٩٦١م.
(٢) ابن سينا - النجاة جـ١، ص١٠٠.
(٣) ابن سينا - منطق المشرقيين ص١٤ - نشر المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد ١٩١٠م.
(٤) رسائل اخوان الصفا - جـ٤ ص١١٤ تحقيق خير الدين الزركلى - المطبعة العربية بمصر ١٩٢٨م.

المحسوسات الجزئية الملتقطة بطريق الحواس"[1] ولا شك أن المقصود بالمعقولات الموجودة فى أوائل العقول هى قوانين الفكر الضرورية يقول الدكتور عمر فروخ:

"يخالف اخوان الصفا أفلاطون فى قوله بأن النفس تعرف بالتذكر ويعتقدون أن الإنسان اذا ولد كان لايعرف شيئاً وهم يعتقدون أيضاً أن جميع المعارف حتى تلك التى يظن نفر من الفلاسفة أنها معروفة بأوائل العقول ترجع فى حقيقتها إلى إدراك الحواس لها"[2]

ولاشك أن قولهم باكتساب القوانين على هذه الصورة من تقديم الحواس على العقل هو قول متناقض ، لأن القوانين فى هذه الحالة ستتوقف على غيرها مادام الحس هو الأساس وتتسلسل المسألة إلى غير ما نهاية ،ويحاول إخوان الصفا الاستدلال على مذهبهم بقول الحق : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً)[3] مع أن الاستدلال بهذه الآية لا يعطيهم مدعاهم لأن الطفل بمجرد خروجه لا يعلم شئ عن هذه القوانين ، لأن العقل لم يتكون بعد ولكن بمجرد أن يتكون العقل تتكون فيه هذه القوانين فتكون هى من صميم العقل الخالص ولا تكون مكتسبه عن طريق الحواس كما يدعى هؤلاء[4]. ويعارضهم فى هذا الفهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة ...الحديث)[5] .

وقول الحق سبحانه (فطرت الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم)[6].

حيث تفسر الفطرة أحياناً بالتوحيد والإسلام أو معرفة الله بموجب العهد

---

(١) المرجع السابق جـ٣ – ص٣٩٢.
(٢) د. عمر فروخ – تاريخ الفكر العربى – ص٢٩٩ بيروت ١٩٦٢م.
(٣) سورة النحل – آية ٧٨.
(٤) راجع الفصل فى الملل والنحل جـ٥ ص١٠٨، ١٠٩ مطبعة الموسوعات ١٣٢١هـ.
(٥) رواه أبوهريرة – راجع ص٤١ من فتح المهدى – المطابع الأميرية بمصر ١٩٦٩م.
(٦) سورة الروم آية ٣٠.

المأخوذ على أرواح الخلائق قبد بدء الخلق ، وعلى هذا فلا بد من التسليم بالأفكار الفطرية وأولها قوانين الفكر الضرورية وإلا استحالت المعرفة.

ثالثاً : المشكلة فى الفكر الحديث :

وقد أثيرت المشكلة فى العصر الحديث فذهب العقليون إلى القول بالفطرة كما ذهب التجريبيون والاجتماعيون إلى القول بالاكتساب وفيما يلى لمحة خاطفة عن كل اتجاه فيما يتعلق بهذه المشكلة .

١ - الاتجاه العقلى :

ويرى أصحابه أن قوانين الفكر الضرورية هى قوانين فطرية بديهة ، لأنها تمتاز بالتعميم والشمول والضرورة ولايمكن أن تأتى من طريق الاكتساب ، لأنها سابقة ومستقلة عن كل تجربة حسية .وقد تزعم هذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت الذى قسم الأفكار إلى أنواع ثلاثة وهذا ما أشار بقوله:

"هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً فى وبعضها غريباً عنى ومستمداً من الخارج والبعض الآخر وليد صنعى واختراعى"[1] وهكذا فالأفكار عند ديكارت إما أفكاراً إرادية مصطنعة وهى التى يركبها الإنسان من مظاهر العالم الخارجى دون أن يكون لها وجود فى الخارج كما تتصور انساناً له رأس فرس مثلاً - وإما أفكار مستمدة من العالم الخارجى الواقعى وهى التى تنقلها الحواس عن الأشياء الموجودة بالفعل كالصوت واللون ، وإما أفكار فطرية مغروسة فى طبائعنا دون اكتساب ،وهى متصلة بطبيعة العقل اتصالاً وثيقاً بحيث يستحيل فصلها عنه ، لأنها جزء ضرورى فى تكوينه أو أن شئت فقل : هى القوة الفطرية التى بها يفكر العقل[2].

---

(١) ديكارت - التاملات ترجمة دكتور عثمان أمين ١٠٥، ١٠٦ نشر مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥م، وراجع ص٣٨ من كتاب جون لوك للدكتور/ عزمى اسلام - دار المعارف بمصر ١٩٦٤. حيث نسب فولتير إلى ديكارت قوله (إن الرح حينما تدخل الجنين عن طريق الأم إنما تحمل معها بعض الحقائق مثل مبدا الذاتية).

(٢) راجع قصة الفلسفة الحديثة ص٨١ - د. احمد امين وزميله ط. لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٦٧م.

وهكذا تميز المذهب العقلى عند ديكارت وأتباعه بالقول بفطرية قوانين الفكر واعتبارها مبادئ كلية وعامة وضرورية على اعتبار أن العقل واحد فى الناس جميعاً فهو - فيما يقول ديكارت - أعدل الأشياء قسمة بين الناس[1].

وقد استدل العقليون على فطرية هذه القوانين بدليلين :

أولهما : أن هذه القوانين عامة فى الناس جميعاً.

ثانيهما : أن العقل يدركهما بمجرد وعيه ويقظته من غير حاجة إلى تجربة وتعلم[2].

٢ - الاتجاه التجريبى :

رفضت مسألة فطرية قوانين الفكر من وجهة نظر التجريبيين ، لأنهم ردوا المعرفة كلها إلى التجربة الحسية ، ثم حاولوا أن - يفسروا حقيقة ما ادعى العقليون أنه فطرى فى النفس .

ولاشك أن المذهب التجريبى إنما يرتد فى الفلسفة الحديثة إلى (بيكون) (وتوماس هوبز) ، إلا أن الصورة الكاملة للمذهب التجريبى تبلورت على يد (جون لوك) وأتباعه وفيما يلى لمحة سريعة عن اتجاه هذا المذهب فيما يتعلق بالأفكار الفطرية عند أهم ممثليه.

١ - **جون لوك** : رفض لوك الأفكار الفطرية وقرر أن جميع الأفكار مستقاه من التجربة وحدها ،و ليس منها مايمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، فالعقل يولد صفحة بيضاء ، ثم تحاول التجربة أن تملأ هذه الصفحة وعن طريقها وحدها.

ومن هنا لايمكن أن يوجد شئ فى العقل إلا وقد مر بالحس سابقاً ثم يحاول لوك تعليل القول بفطرية الأفكار فيقول :

" لما رأى الناس أن هنالك بعض القضايا العامة التى لايكاد العقل يدركها

---

(١) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة ص٢٦٨ ط٣ - لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٥٨م.

(٢) المرجع السابق ٢٦٩.

حتى يوقن بها يقيناً يستحيل أن يتطرق إليه الشك حكموا عليها بأنها فطرية فيهم لا لشئ إلا لأن هذا التعليل أيسر أو أقصر ولكنهم فى الواقع لا يعللون الرأى بقولهم إنه فطرى بل إن هذاالقول لاعتراف صحيح بأنه لغز أشكل عليهم حله ولم يجدوا لتعليله الصحيح سبيلاً "(١).

وإذا كان العقليون يستدلون على فطرية المعرفة بعمومها وإدراك - العقل لها بمجرد وعيه ، فإن (لوك) يحاول أن يهدم هذا الكلام بقوله : "إننى أعتقد أن هذه المبادئ لا تحظى بالموافقة الإجماعية ، لأنها ليست معروفة لعدد كبير من الأفراد ، ثم يحاول أن يستشهد على ذلك بأن المجانين والأطفال لا يعرفونها وهذا كفيل فى نظره لنقض فطرية الأفكار"(٢).

فهذه الأفكار ليست مسلمة من جميع الناس بدليل أن القبائل البدائية والمتوحشة لا تعلم عنها شيئاً ، كما أن العقل لا يدركها بمجرد وعيه ويقظته بدليل أن الأطفال تجهلها جهلاً تاماً ، فالمبدأ القائل إن اجتماع النقيضين محال ، الذى يدعى العقليون فطريته ، لاشك يجهله الأطفال والبدائيون والمجانين .. ثم يقول لوك : " إنه ليبدو لى شيئاً متناقضاً حين أقول إن هناك شيئاً مطبوعاً فى العقل. وهو فى نفس الوقت غير مدرك (..) ولذا نقول إنه ليس هناك مثل هذه الانطباعات ، لأنها اذا لم تكن أفكار مطبوعة بطبيعتها فكيف تكون فطرية ؟ وإذا كانت مطبوعة فيه بطبيعتها فكيف تكون غير معروفة"(٣)وفيما يبدو أن هذه الشبهة التى أثارها (لوك) هى نفس الشبهة التى أثارتها محاورة مينون ، وأجاب عنها افلاطون وأرسطو كما ذكرنا سابقاً وقد أثار (لوك) شبهة أخرى ماهى إلا صورة مكررة للشبهة السابقة .

ومما ينبغى الإشارة إليه والتنبه له والتأكيد عليه : هو أن جون لوك وإن كان ينكر فطرية هذه القوانين إلا أنه لاينكر بداهتها ولا ينكر أنها واضحة بذاتها يدرك العقل وضوحها عن طريق الحدس العقلى ،ولذا يقول لوك عن

---

(١) قصة الفلسف الحديثة - ص١٣٦ احمد امين.
(٢) د. عزمى اسلام - جون لوك ص٤٠.
(٣) المرجع السابق - ونفس الموضع ٤٢، ٤٣.

مبدأ الذاتية إنه مبدأ ضرورى مطلق أساسى تعتمد عليه أى عملية من العمليات العقلية وبدونه لا يمكن أن تقوم أية معرفة أو أى تعقل أو أية أفكار واضحة على الاطلاق[1] .

٢ - **ديفيد هيوم** : أما هيوم فقد تابع لوك فى رفض الأفكار الفطرية .. وقرر أن المعارف كلها تكتسب عن طريق الآثار الحسية والأفكار.

وأما قوانين الفكر الضرورية فقد حاول (هيوم) أن يرد ضروريتها إلى تداعى المعانى عن طريق التشابه أوالتجاور الزمانى أوالتجاور المكانى فقانون الذاتية الذى أدعى العقليون فطريته لا أساس له من الواقع لأن الشئ ماهو إلا إحساسات تتتابع دون أن يكون هناك ذاتية له تجمع هذه الإحساسات ، ولكن الإنسان هو الذى يميل دائماً إلى أن يجعل للأشياء ذاتية ثابتة فيفترض فكرة الذاتية وهى لا وجود لها فى عالم الحس[٢] .

أما (هربرت سبنسر) فيرى أن قوانين الفكر الضرورية تجئ إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل إليه بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة إلى الفرد فطرية موروثة[٣].

كذلك يعلن (كوندياك) أن جميع أفكارنا ليس لها إلا منبع واحد . هو الإحساس وأن العقل ذاته يمكن شرحه على هذا الأساس نفسه ... أى حسب هذا المبدأ القاطع ، وهو أنه لاتوجد أفكار فطرية فجميع هذه الأفكار التى تطلق عليها الأوهام اسم الفطرية ليس لها مصدر غير الاحساس[٤].

---

(١) المرجع السابق ص١٤٦/١٥٤/١٦٠، وراجع ايضاً ص٤١، ٤٢، ٤٣.
(١) د. يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٧٨.
(٣) د. توفيق الطويل – أسس الفلسفلة ص٢٧٥.
(٤) د. محمد غلاب – المعرفة عند مفكرى المسلمين ص٧٤.

مناقشة التجريبيين

من المعروف أن الاتجاه التجريبى إنما يرتد فى نشأته إلى السوفسطائيين الذين ادعوا أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة ، وهى مختلفة ومتناقضة وهى عند إنسان غيرها عند آخر ، وبالتالى لا توجد قوانين عامة أو ضرورية .

وقد استطاع سقراط وأفلاطون الوقوف فى وجه هذا الاتجاه عن طريق تشييد المذهب العقلى كما حاول أرسطو بتجريبيته المتعقلة أن يوقف تيار التجريبية المطلقة ردحاً من الزمن . ولكن هذا التيار لم يلبث أن عاد مرة ثانية على يد الرواقيين والأبيقوريين الذين رأوا أن الاحساس هو المنبع الوحيد للمعرفة ، وقد مثل إخوان الصفا الاتجاه الحسى فى مجال الفكر الإسلامى ، وأما التجريبية الحديثة فهى فيما يبدو أشد جرأة من التجريبية القديمة حيث تذهب أحياناً ، ليس إلى انكار الأفكار الفطرية فحسب بل إلى إلغاء كل نشاط خاص بالعقل .

وقد تصدى (كوزان) لمناقشة لوك فقال إن الطريقة التى اتبعها فى الاستشهاد ليست طريقةعلمية ولا تبعث على الثقة ، لأننا لا يمكن أن نحصل على معارف يقينية من الأطفال والبدائيين تتيح لنا أن نبنى أحكاماً عليها .

هذا فضلاً عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتج بهم لوك فى مقدورهم أن يعرفوا القضايا التى ضربها مثلاً على شرط أن نسوقها لهم فى شكل محسوس يلائم عقولهم(١) .

ولاشك أن إنكار فطرية هذه القوانين هو قول متناقض اذ أنها لو كانت مكتسبة لتوقفت على غيرها ويتسلسل الأمر إلى مالا نهاية مما يستلزم وجود مبادئ أساسية فطرية تقف عندها المعارف . فلو كانت المعارف كلها نظرية كما يدعى التجريبيون لاستحالت المعرفة ولدار الأمر أو تسلسل وكلاهما باطل. وللخروج من هذا المأزق قال أرسطو بفكرة اكتشاف العقل لهذه القوانين

---

(١) د. احمد امين – د. زكى نجيب محمود – قصة الفلسفة الحديثة ص١٣٧.

بالحدس.

يقول الدكتور غلاب : " من أهم المآخذ التى سجلت ضد التجريبية أنها عندما جحدت كل حقيقة عامة وضرورية كانت تدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم " وقد ذهب خصومها إلى أبعد من هذا فزعموا أن الارتيابية هى ثمرة التجريبية ، وتلك عظمى حجج السهام الحادة التى سددها (كانت) إلى مذهب ديفيد هيوم"[1] .

---

(١) د. محمد غلاب – المعرفة عند مفكرى المسلمين – ص٧٦.

الفصل الرابع

أدوات المعرفة ووسائلها

لعلنا من خلال ما تقدم نكون قد اقتربنا من الإجابة على هذا السؤال الهام وهو : ماهى وسيلة المعرفة وماهى الأدوات التى يستخدمها الإنسان فى تحصيل المعارف ؟

وقد تعددت الآراء والمذاهب ، فمنهم من اقتصر على الحواس الخمس ومنهم من اقتصر على العقل ، ومنهم من جمع بينهما ، ومنهم من قال بالإضافة الى ذلك بالحدس والوحى والالهام.

وسوف نعرض لهذه المذاهب فيما يأتى :

١ - انصار العقل :

ذهب القائلون بالمنهج العقلى إلى أن كل معرفة تستحق هذا الإسم تنبع من الفكر والعقل الذى يحتوى على مبادئ فطرية ومعارف عامة لا تكتسب من التجربة ، لأنها لايقابلها شئ موضوعى فى الواقع[1] فالعقل إذن هو وسيلة إدراك الأفكار العامة والمبادئ الفطرية التى لولاها ، لما أمكننا أن نعرف شيئاً عن العالم الخارجى ، حيث يظل صوراً مشوشة ومفككة.

٢ - انصار المذهب الحسى التجريبى :

وهم الذين تبنوا الاتجاه المضاد ، وزعموا أن وسيلة المعرفة الوحيدة هى الحس والتجربة.

وأنصار هذا المذهب هم الفلاسفة الماديون ، والسوفسطائيون والرواقيون والأبيقوريون قديماً - ودعاة الوضعية المنطقية ودعاة البراجماتية والوجودية حديثاً[2].

---

(١) راجع ص١٣٩ من كتاب "حقائق الوجود" د. فؤاد كامل قدح.

(٢) من التجريبين من يقسمون التجربة إلى حسية خارجية تضم الأحاسيس وتجربة حسية باطنية تضم الاحساسات كالاستذكار والتفكير - والتجربة الباطنية عندهم هى العقل - المرجع السابق ونفس الموضع.

فكل هؤلاء يزعمون أن المعرفة الإنسانية معرفة بعدية أى تأتى فى مرحلة متأخرة عن التجربة الحسية ، فالعقل يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وحدها يقول جون لوك معبراً عن هذا الاتجاه : "اذا سألنا شخصاً ما متى بدأ يفكر ؟ فلا بد أن يكون الجواب حالما بدأ يحس " وعلى هذا فالإحساس سابق على التفكير وليس هناك شئ فى العقل مالم يكن من قبل فى الحس[1] .

ويلزم على هذا المذهب إنكار كل مايتعلق بعالم الغيبيات لأنه ليس موضوعاً للحس المباشر مما يجعلنا نقف عند هذا المذهب وقفة متأنية تستكشف ابعاده وأخطاءه.

نقد المذهب التجريبى : لاشك أن التجربة وسيلة لا يمكن إنكارها ، ولكنها ليست هى الوسيلة الوحيدة وإنما هناك وسائل أخرى ، كما أن التجربة لا تعمل إلا فى قطاع محدود وهو قطاع الماديات فقط.. ولكن هناك موجودات كثيرة مجردة من المادة ولا يمكن إنكارها مما يجعل قول الحسيين أن الحس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة نوع من الجهل بحقيقة الوجود وما يحويه من موجودات منها ما يخضع للحس ومنها مالا يخضع فهذا المنهج يعد دعوة إلى الجهل بحقيقة الوجود.

كما يعد معارضة صريحة لنظريات العلم الحديث التى أثبتت وجود أشياء لا مادية ولا محسوسة وصلوا إليها من خلال الاستنباط العقلى .

ونسألهم ماذا تعنون برفض كل عقيدة لا برهان عليها من الحس والتجربة؟

* إن كان فحوى كلامهم أنهم لايؤمنون بشئ مالم يدركوه مباشرة عن طريق الحس ، ويرفضون كل فكرة ليس لها واقع موضوعى ؟ فقد نسفوا بذلك الكيان العلمى كله، وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى والقوانين الكلية المبرهن عليها بالتجربة التى يقدسونها ذلك أن اثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس

---

(١) جون لوك – لعزمى اسلام ص٥٢.

معناه الاحساس المباشر بتلك الحقيقة فى الميدان التجريى :

(فنيوتن) مثلاً حين وضع قانون الجاذبية العامة على ضوء التجربة لم يكن قد أحس بتلك القوة عن طريق الحواس الخمس ، وإنما استنتجها عن طريق العقل من خلال الظواهر المحسوسة.

واينشتاين) حين وضع النظرية النسبية إنما اعتمد فى وضعها على الاستنباط العقلى وليس على الحس المباشر.

* وإن كان يعنى هؤلاء الذين يقدسون التجربة نفس الأسلوب الذى يتم به علمياً استكشاف قوى الكون وأسراره أى درس ظاهرة محسوسة ثابتة بالتجربة واستنتاج شئ آخر منها استنتاجاً عقلياً ، فإن هذا الأسلوب نفسه هو أسلوب الاستدلال على الغيبيات[1]، وبالتالى فان انكارهم لغير المحسوس يكون أمراً غريباً وبعيداً عن المنطق والموضوعية.

٣ – المذهب النقدى :

وهذا هو الاتجاه الثالث الذى حاول أن يتلافى أخطاء الاتجاهين السابقين ، وقد وضع أسسه الفيلسوف الألمانى (كانت) الذى اعتبر الحس وسيلة من وسائل المعرفة المشوشة المفككة – والعقل هو الوسيلة التى تنظم هذه المعارف فى ضوء ما يحتوى عليه من مبادئ وقوانين فطرية غير مستنتجة من الحس ، وقد سبق لنا تفصيل هذا المذهب فى مبحث طبيعة المعرفة.

٤ – الحدس :

الحدس وسيلة من وسائل المعرفة تختلف عن سائر الوسائل السابقة من حيث أن المعرفة فيه لا تأتى نتيجة التجربة الحسية أو المنطق العقلى الذى يحلل ويركب ،ويرتب المقدمات ويستنبط النتائج ، وإنما تأتى المعرفة فيه مباشرة ودون عناء كبير ، فهو وثبة عقلية سريعة نحو الحقيقة بدون واسطة ، وبدون أن يدرى الإنسان – أحياناً – من أين حدثت المعرفة وقد عرفه قطب

---

(٢) د. محمد باقر الصدر – فلسفتنا ص٣١٦.

الدين الرازى بقوله : " والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب ، ويقابله الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادئ ورجوعه عنها إلى المطالب ، فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس إذ لاحركة فيه أصلاً"[1].

إذا فالحدس هو الوصول إلى المجهول بمجرد الالتفات إلى المبادئ والمقدمات خلافاً للفكر العقلى الذى يستلزم حركتين للعقل حركة من المطالب إلى المبادئ- ثم حركة ثانية ومتأنية من المبادئ إلى المطالب مرة ثانية إذا فالحدس هو سنوح المبادئ والمطالب فى الذهن دفعة واحدة - وهو حركة سريعة وهو نفسه مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة فى السير.

والخلاصة :

أن الحدس هو نوع من الصفاء العقلى الذى يمكن الإنسان من سرعة البديهة وحضورها ووصولها إلى المطلوب من أقصر طريق ولذلك يتفاوت الحدس من إنسان لآخر.

- فهناك انسان لاحدس له أصلاً وهو (البليد).
- وهناك أخر له حدس فى بعض الأشياء دون البعض الآخر.
- وهناك من له حدس فى كل شئ .

وأحياناً تتفاوت سرعة الحدس من انسان لآخر ، لأنه يمثل الوثبة العقلية من الفرضيات إلى النتائج ، وكم من مشكل يعترض الإنسان ويراه غامضاً مغلقاً حتى إذا فكر وتروى فيه انجلى له ماخفى وسطع النور فى عقله ، ومنهم من لايحتاج إلى تجزئة طريق الفكر فتكون وثبات عقلية متسعة غريبة فى اتساعها وتتضح له أمور تظهر غامضة لغيره ، فما يقطعه عقله فى مرحلة لايقطعه عقل أخر فى مراحل متعددة ولذلك ينبه الإمام الغزالى إلى أمرين فى موضوع الحدس :

---

(١) تحرير القواعد المنطقية ١٦٧.

أولهما : أن الحدس لا يظهر لمن هو منقطع تمام الانقطاع عن موضوع الحدس ، وإنما يجب أن يكون هناك اهتمام من المرء بذلك.

فالمتخصص فى الدراسات النظرية مثلاً لا يمكن أن يكون له حدس فى ميدان الفيزياء أو الكيمياء .

ثانيهما: أن الحدس بما أنه معرفة مباشرة ، فانه يبدو أكثر يقينية من المعرفة الاستدلالية بالنسبة لصاحب الحدس نفسه ، أما بالنسبة إلى الآخرين فلا يبدو كذلك مالم يشاركوا فى ممارسة الحدس(1) .

وفرق بين الحدس والإلهام : فالحدس هو صفاء الذهن، أما الالهام فهو معرفة لا تأتى من خلال الذهن - بل معرفة فوقية وجدانية قلبية ولها طرقها الخاصة التى سنعرض لها فيما بعد :

الحدس عند الفلاسفة الغربيين :

يعرف الغربيون الحدس تعريفاً قريباً من تعريف المفكرين المسلمين فيقولون : هناك نوع من المعرفة تمتاز بأن الموضوع فيها يعطى مباشرة وبصورة غير قابلة للتحليل،

الا أنهم عند التطبيق قد خلطوا بين الحس والحدس : حيث فرقوا بين أنواع خمسة من الحدس :

الأول : هو الحدس الحسى وهو ملاحظة الشعور الذى تنقله الآلات الحسية ومثاله : أن الذى يبصر التفاحة لأول مرة إنما يبصر بقعة ملونة ذات شكل ما وظل ما، فاذا عرف أنها تفاحة، فإنما يكون قد اضاف من تجاربه السابقة على ما يشاهده جملة من الذكريات عرف بها أنها تفاحة وما يضيفه إلى الحدس الحسى من أجل ذلك عبارة عن بقايا أحداث سابقة.

وواضح أنهم بهذا يخلطون بين الحس والمعرفة الضرورية من جهة وبين الحدس من جهة ثانية ، فالمثل الذى ضربوه ليس حساً فقط بل هو نوع من

---

(1) راجع ص١٥٠ من "مقدمة فى الفلسفة الاسلامية" د. عمر التومى الشيبانى - الدار العربية لكتاب - ليبيا.

الإدراك العقلى عن طريق الحس ولا مجال فيه للحدس إطلاقاً.

الثانى : الحدس النفسانى وهو ملاحظة إحساس داخلى نطلع به مباشرة على مشاعرنا الذاتية كالأشواق والرغبات .

وهذا النوع أيضاً ليس حدساً بالمفهوم الصحيح لكلمة حدس ، وإنما هو نوع من المعارف الضرورية الحاصلة فى النفس والتى سماها المناطقة باللامعرفات مثل الحب والكره والجوع والعطش.

الثالث : الحدس العقلى وهو فى زعمهم ما لايكون موضوعه من المشاعر التجريبية – وذلك مثل الواحد الحسابى والخط المستقيم والنقطة الهندسية.

وهذا أيضاً نوع من المعارف الفطرية التى ينطوى عليها العقل ولاحدس فيها .

الرابع : الحدس العراف – وهو حدس يسبق التفكير المنطقى فى معرفة الصلة بين الحدين المنطويين فى الحكم ويسمونه حدساً مخترعاً أو خالقاً.

واعتقد أن هذا هو النوع الوحيد الذى يمكن أن يسمى حدساً خلافاً للأنواع الثلاثة السابقة.

الخامس : الحدس فوق الطبيعى الذى يدرك به الإنسان فكرة المطلق[(١)].

هذا هو موقف الفلسفة الحديثة من فكرة الحدس وهو موقف غامض فيه من الخلط ما يدل على سؤ الفهم لتلك الوسيلة الهامة من وسائل المعرفة .

وسوف نتناول فيما يأتى موقف الإسلام من مصادر المعرفة.

---

(١) د. فؤاد كامل قدح – حقائق الوجود ص٣٣٤.

وسائل المعرفة فى ميزان العقيدة الإسلامية :

يعد موقف الإسلام من وسائل المعرفة موقفاً متميزاً عن أى فلسفة ظهرت قديماً أو حديثاً. ويقوم الموقف الإسلامى على الأسس العلمية التالية :

أولاً : أن الإسلام يعترف بكل مصدر أو وسيلة من شأنها أن تؤدى إلى تحصيل المعرفة والعلم بأى أمر من الأمور النافعة للإنسانية .

ثانياً : لايرفض الاسلام مصدراً من مصادر المعرفة مهما كان ، فاذا كان المذهب الحسى يعتبر الحس وحده مصدراً للمعرفة ، والمذهب العقلى يعتبر العقل وحده، فإن الإسلام يعترف بهذه المصادر جميعاً ، فضلاً عن بعض المصادر الأخرى مثل الوحى والإلهام.

ثالثاً : يجعل الاسلام لكل وسيلة من هذه الوسائل موضوعها المناسب الذى تعمل فى إطاره ، فالحس يختص بالماديات والعقل يختص بما وراء المادة من ميتافيزيقا،والوحى يختص بموضوعات أعلى من طور العقل، والإلهام هو طريق خاص ويوصل إلى معارف لدينة ،وهكذا تقوم نظرية الإسلام فى المعرفة على أساس من التكامل والتناسق.

وسوف نتعرض بالتفصيل لمصادر المعرفة فى الاسلام:

١ - الحس والتجربة :

يعتبر القرآن الكريم أن الحواس الخمس مصدر هام من مصادر المعرفة ،ويدعو الإنسان إلى استخدامها من أجل تحصيل المعارف بل ويعيب على هؤلاء الذين يهملون هذه الحواس ولا يستخدمونها استخداماً سليماً يوصلهم إلى المعارف الصحيحة فيقول "وإن تدعوهم إلى الهدى لايسمعوا وتراهم ينظرون إليك وهو لا يبصرون"[١] فالسمع والبصر وسيلتان من وسائل المعرفة الهادفة ، فإذا لم يستخدمهما الإنسان استخداماً سليماً فكأنه أعمى وأصم . يقول الله تعالى : " ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً

---

(١) الاعراف : ١٩٨.

وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ إذ كانوا يجحدون بآيات الله ، وحاق بهم ماكانوا به يستهزءون "(١) .

" ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون(٢) ".

" وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون"(٣) .

" أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين"(٤) .

بل يشير القرآن إلى أن بداية المعرفة ومصدرها هو الحس فيقول : "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"(٥) .

" إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً"(٦) .

" أفرأيت من اتخذ آلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون"(٧).

كما دعا القرآن الكريم إلى دراسة جميع الظواهر الحسية من الإنسان والحيوان والنبات والأفلاك والرياح والمطر ، والبحار وكل ما يقع تحت الحس البشرى.

---

(١) الاحقاق : ٢٦.
(٢) الاعراف : ١٧٩.
(٣) المؤمنون : ٧٨.
(٤) مريم : ٣٨.
(٥) النحل : ٧٨.
(٦) الاسراء ٣٦.
(٧) الجاثية : ٤٣.

ويشير القرآن الى أن لهذه الظواهر قوانين عامة تحكمها ، وهى القوانين التى يسميها القرآن بالسنن الكونية[1] ويعطيها صفة الثبات (سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً)[2] وبذلك وضع القرآن الكريم البذور الأولى للمنهج التجريبى[3] .

فالسنن الكونية التي وضعها الله سبحانه وتعالى فى الكائنات هى مايسمى فى التعبير العلمى الحديث بالقوانين الطبيعية. التى لايمكن أن يصل إليها الإنسان إلا بعد الملاحظة الدقيقة والتجربة العميقة ثم استنتاج النتائج.

ولقد نص القرآن الكريم على أن الطبيعة مصدر هام من مصادر العلم وبالتالى فتح الباب على مصراعيه للبحث فى هذا الميدان بحثاً تجريبياً واقعياً. حيث أمر بملاحظتها بدقة وبتكرار هذه الملاحظة وبترجيع البصر (فارجع البصر هل ترى من فطور) فالقرآن يدعو دائماً الى النظر فى تصريف الرياح، وتعاقب الليل والنهار والسحب ،وغيرها من الظواهر الكونية ، كما يقدم لنا آيات على الحق فى الشمس والقمر (ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر)[4]وامتداد الظل (ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً)[5]واختلاف الليل والنهار (ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض لآيات لقوم يتقون)[6] واختلاف الألسنة والألوان (ومن أياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم)[7] .

وهكذا يستعرض القرآن أمام الناس الظواهر الجزئية المحيطة به -

---

(١) د. على عبدالعظيم - فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم - ص٢٢٠.

(٢) الفتح : ٢٣.

(٣) راجع ص٣٩ من تاريخ الفكر الاجتماعى واتجاهات النظرية المعاصرة - حيث يقول الدكتور محمد على محمد "إن المنهج الاستقرائى الذى وضعه مفكرو الإسلام يتفق وروحاً مع الكتاب والسنة" - بيروت ١٩٧٩.

(٤) فصلت آية : ٣٧.

(٥) الفرقان : ٤٥.

(٦) يونس : ٦.

(٧) الروم: ٣٢.

ويدعوه الى تدبرها وبيان علاقاتها وروابطها ليرتقى من ذلك الى أسبابها ومسبباتها. ولم يترك مجالاً من مجالات العلوم الا ولفت النظر اليها – فمن علم الفلك الى علم طبقات الأرض الى علوم الأغذية[1] وغيرها .

ولهذا أفاد المسلمون من دراسة القرآن الكريم فقد خلق فيهم النزعة العلمية وغرس فى نفوسهم الميل الشديد الى البحث والنظر والملاحظة والتجربة وتلك هى أسس المنهج التجريبى الحديث[2] .

حدود المنهج الحسى : جعل الاسلام للمنهج الحسى حدوداً يقف عندها .

وبيان ذلك :

أن القرآن الكريم قد أباح للإنسان ارتياد جميع المناطق الا منطقة واحدة حرمها عليه ، لأنها فوق متناوله وأرقى من مداركه الحسية وأسمى من طاقاته جميعاً وهى ذات الله سبحانه وتعالى وكل ما ليس محسوس.

فالمنهج التجريبى لا يمكن تطبيقه فى غير المحسوس لأنه ليس من مجاله.

ومن هنا فان استبعاد كل ما ليس بمحسوس على أساس أنه لا يقع تحت الحس يكون مصادرة على المطلوب ، لأنه ليس من مجاله ولا موضوعه. وحينما يتعدى مجاله سيكون خطؤه أمراً محققاً .

فلا يمكن أن تستعمل المنهج التجريبى فى مباحث الالهيات لأنها ليست من مجاله.

ذلك أن الملاحظة والتجربة يمكن استخدامها فى العلوم الطبيعية كالكيمياء والطبيعة والفلك والحيوان والنبات وغيرها من المجالات الحسية التى فتح القرآن أذهان الناس عليها . وأمرهم بملاحظتها واختبارها ومعرفة أسرارها أما الآلهيات . فاستخدام الملاحظة والتجربة فيها غير ممكن إلا عن طريق الاستنباط ولذا جعل القرآن لها طرقاً أخرى كطريق السمع والدليل

---

(١) راجع ص١٢٦ وما بعدها من كتاب الاسلام يتحدى – وحيد الدين خان.

(٢) د. محمد عاطف البرقوقى – الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى – ص١٢٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النقلى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

وهكذا يعلمنا القرآن الكريم الفصل بين المناهج وبين موضوعات كل منهج ولذا فان المسلمين مع استخدامهم للمنهج العلمى التجريبى لم يصلوا الى ما وصلت اليه أوربا من الالحاد، لأن المنهج الطبيعى فى الإسلام كان له غاية تختلف عن غاية المنهج الطبيعى فى الغرب - فالمنهج الطبيعى الغربى غايته مجرد الوقوف عند الأسباب والمسببات الظاهرة فقط - اما غاية المنهج الطبيعى الإسلامى فهو الوصول إلى مسبب الأسباب "وإن إلى ربك المنتهى".

٢ - العقـل :

دعا القرآن الكريم الى استخدام العقل البشرى باعتباره أداة ووسيلة أساسية من وسائل المعرفة ، بل اعتبره الوسيلة التى تفرق بين الإنسان والحيوان ، فنعى على هؤلاء الذين لايستخدمون عقولهم فقال " أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها"[(١)] وقد بلغ من اهتمام القرآن بالعقل ان ذكره فى أكثر من أربعين موضعاً مقروناً بالتبجيل والتكريم .

يقول الدكتور أحمد الحوفى : " وقد ترددت مادة العقل فى تسع وأربعين آية" والقلب بمعنى العقل فى ست عشرة ، ووردت مادة الفكر فى ثمانى عشرة"[(٢)].

وقد تحدث الامام الغزالى عن قيمة العقل من خلال كتبه المختلفة وانتهى الى النقاط التالية:

١ - أن العقل ميزان الله فى أرضه.

٢ - وهو الذى يدرك المعقولات .

٣ - ويقضى على أغاليظ الحس ، ويعوض قصورها.

٤ - وأنه أساس الشرع.

---

(١) الحج : ٤٦.

(٢) د. احمد الحوفى - القران والتفكير - ص١١ - القاهرة سنة ١٩٧٥م.

٥ – وبينما يقف الحس عند حدود الظواهر يتغلغل العقل فى بواطن الأشياء وأسرارها ، ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها.

٦ – وبينما الحس عاجز عن ادراك اللامتناهى نجد العقل قادراً على ذلك[١] فى حدود امكاناته.

حدود المنهج العقلى فى القرآن الكريم :

وإذا كان القرآن الكريم قد وضع أصول المنهج العقلى فى العالم الاسلامى ، فانه يمتاز عن المنهج العقلى فى أى حضارة من الحضارات السابقة. ذلك أن القرآن الكريم كان حريصاً على كرامة العقل . وكان حريصاً على ألا يضل العقل أو يذل فوضح له موضوعات البحث التى تمكنه من الوصول الى نتائج يقينية. وحذره من موضوعات أخرى. لأنها ليست فى نطاقه، ولن يستطيع الوصل فيها إلى شئ يقينى لأنها ليست من مجاله.

ففى مجال الغيبيات كحقيقة الذات الالهية . والروح والسمعيات . فان القرآن الكريم يمنع العقل من اقتحامها لا لشئ إلا لأن العقل يعجز عن أن يصل فيها الى حقيقة يقينية فكان ذلك صوناً للعقل عن التخبط فى بحار الغيوب التى لا يملك العقل فيها وسيلة آمنة[٢] (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى) وحينما سأل المشركون عن حقيقة الذات الالهية كان الجواب : (قل هو الله أحد الله الصمد) لم يكن الجواب عن الحقيقة وإنما كان الجواب عن الموجود والصفات.

وهذا ما يمكن تسميته بواقعية المنهج العقلى القرآنى . لأن العقل فى هذا المجال – يكون تماماً كما قال تيماوس " كمن يعبر عباب المحيط على لوح من خشب"[٣]. بل إننا نقول إنه كمن يعبر المحيط بلا شئ ينجيه من الغرق ، لأن العقل فى غير مجاله يكون لا شئ لأنه لن يأتى بشئ . وقديماً تمنى تيماوس لو

---

(١) عبدالكريم عثمان – الدراسات النفسية عند المسلمين – ص٢١٦ وما بعدها.
(٢) د. عبدالمعطى محمد بيومى – الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب – جـ١ – ص٨٨.
(٣) د. صلاح عبدالعليم – عقيدة البعث فى القرآن الكريم – ص٥٨ – القاهرة ١٩٧٣م.

أن هناك وحياً يبين له الحقيقة فى هذه الموضوعات.

ولذا كانت واقعية المنهج العقلى القرآنى ميزة أساسية ميزته من كل المناهج العقلية الأخرى.

كذلك أشار علماء الاسلام من أمثال الغزالى - على الرغم من تقديره للعقل - والراغب الأصفهانى ، والرازى فى نهاية حياته وغيرهم الى قصور العقل ومحدودية امكاناته فى المسائل الغيبية والخلقية.

فلقد أكد هؤلاء العلماء أن العقل مثل الحس عاجز عن ادراك المغيبات واحوال الآخرة ، وأعمال العبادات ومسائل الحسن والقبح والخير والشر ، فلا بد فى مثل هذه الأمور من الوحى والعقل معاً.

وهكذا فالمعرفة فى الاسلام لايمكن أن تقف عند حدود الحس والعقل وحدهما - والا للزم تحديد طاقة الفكر البشرى بحدود الميدان التجريبى ،ويصبح من العبث بحث موضوعات ما وراء الطبيعة ، فهى موضوعات يعجز العقل والحس عن الوصول الى حقيقتها ، ومن هنا يضيف الاسلام منهجاً آخر وهو المنهج النقلى .

٣ - النقل :

يتمثل النقل فى الوحى السماوى الصادق من خلال الكتاب والسنة[١] فهو مصدر أساسى من مصادر المعرفة حيث يكشف عن حقيقة العالم الغيبى من ألوهية قادرة وملائكة وعرش وكرسى ولوح وقلم.

---

(١) الدليل النقلى عند المتكلمين هو الدليل اللفظى المسموع ويريدون به الكتاب والسنة واجماع الأمة - راجع الآمدى - ابكار الافكار جـ ٢ - ص ٢١٦ وان كان للمعتزلة موقف مضاد من هذا الدليل ، حيث زعموا ان الاصل هو الدليل العقلى وخصوصاً فى مسائل التوحيد والعدل، ولذلك خالفوا ظواهر القرآن بتأويلاتهم الفاسدة- كما انهم شككوا فى السنة فلم يقبل منها (واصل بن عطاء) الا المتواتر والمشهور ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك فى الرواة والرواية ، وجاء أبو الهزيل العلاف فقبل المتواتر والمشهور وخبر الواحد ، ونسب الى النظام انه رفض حجية المتواتر - راجع - الفرق بين الفرق للبغدادى - ص١١٠، وابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث - ص٤٢.

- كما يكشف عن حقيقة الإنسان والغاية من وجوده، والموت وما بعده من مراحل.
- كذلك هو الذى يحدد واجبات المخلوق نحو خالقه من خلال الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وزكاة.
- وهو الذى يحدد أصول الأخلاق والمعاملات ويضع أسس بناء المجتمعات على قاعدة صلبة من العدل والمساواة فى الحقوق الإنسانية وغير ذلك مما يعجز العقل وحده عن تحديده ووضع أصوله.

وهكذا فالوحى الالهى الذى انزله الله على رسله مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة ، ومصدر هداية للناس يعظهم ويذكرهم بالخير الذى فطروا على حبه ، وبالشر الذى جبلوا على كرهه الى غير ذلك من الوظائف والمهام التى يؤديها الوحى فى حياة الإنسان.

يقول الله تعالى " يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى صدور وهدى ورحمة للمؤمنين"(١) .

" قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم"(٢).

" هو الذى بعث فى الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين"(٣) إلى غير ذلك من الآيات القرآنية المبينة لوظائف الوحى ويدخل فى نطاق النقل والوحى أيضاً كل ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث وسنن قولية كانت أوفعلية أو تقريرية فالمسلم مأمور أيضاً باستقاء معارفه من خلالها واتباع ما جاء فيها وذلك عملاً بنص القرآن الكريم : "وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم

---

(١) يونس : ٥٧.
(٢) المائدة : ١٥ - ١٦.
(٣) الجمعة : ٢.

عنه فانتهوا". وقوله " وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله " . وقوله " ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول"[1].

وهكذا تعتبر السنة النبوية مصدراً من مصادر المعرفة فى الفكر الاسلامى ، وكما قلنا سابقاً - ان الحضارة الاسلامية تتميز بهذا المصدر عن سائر الحضارات السابقة أو اللاحقة ، والتى اقتصرت على الحس والعقل فقط كما هو الشأن فى الحضارة الغربية قديماً وحديثاً.

٤ - منهج الالهام والذوق :

وهذا هو رابع مصادر المعرفة فى الاسلام ، وقد اعطاه الصوفية على الخصوص بالغ اهتمامهم ورأوا فيه أنسب المصادر لمعرفة المجردات والحقائق العليا.

وهو قريب الشبه بالحدس من حيث أن المعرفة تأتى من خلالهما جاهزة ودون مجهود فكرى - كما أن فى كليهما يتحقق الانتقال السريع نحو المطلوب الا أن هناك فروقاً بينهما تتمثل فيما يأتى :

* إن طريق الذوق هو الوجدان القلبى - المقابل للحس من جهه - والاستدلال العقلى من جهة ثانية .

أما الحدس فطريقة العقل المباشر - المقابل للعقل الاستدلالى المكتسب عن طريق الفكر الاستنباطى المنطقى.

* يفرق الامام الغزالى بين طريق الحس والعقل - وطريق الذوق فيقول :

ان للقلب بابين :

أحدهما متجه الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ ، والآخر متجه الى الحواس الخمسة المتمسكة بعالم الشهادة.

* **الأول** : طريقة القلب وتطهيره ورفع الحجب عنه.

---

(١) النساء : ٥٩.

والثانى : طريقة التجربة الخارجية.

وبينما يسلك الطريق الثانى النظار والعلماء ، يسلك الطريق الأول : الصوفية والأنبياء(١) وذلك بالدعاء والابتهال الى الله ، ويتمثل الغزالى فى هذا بقول الله تعالى : "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام " اذ معنى الشرح – كما أخبر الرسول – "نور يقذفه الله فى القلب ، وعلامته التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود"(٢) ، ويفرق الغزالى أيضاً بين طبيعة المعرفة العقلية وطبيعة المعرفة الالهامية : من حيث أن المعرفة الالهامية أدوم وأغزر وأكثر انطباقاً على الحقيقة من المعرفة العقلية .

كما أن المعرفة العقلية محدودة بحدود الحس والمشاهدة ، أما الالهامية فانها تتعدى تلك الحدود الى الكشف عن الحقائق العليا والمغيبة(٣)

والخلاصة :

أن المعرفة الالهامية – تمثل العلم الذى يحصل عليه المرء مباشرة ودون تعلم ، أما المعرفة العقلية فهى معرفة كسبية يحصل عليها المرء عن طريق الدرس والعلم والبحث والنظر.

كما أن المعرفة الالهامية تمثل العلم اللدنى الذى لاواسطة فى حصوله بين النفس وبين الله ،وطريقها تطهير القلب من ادران البدن بالكلية . والتخلص من ربقة الشهوات والتعلق بالملأ الأعلى وحينئذ يصل الإنسان الى ما يعجز العقل والحس عن الوصول إليه .

وقد نبه القرآن الكريم الى أن فى الإنسان نوعاً من المواهب الخفية غير الحواس الظاهرة وغير العقل المفكر ويسمى هذه المواهب باسم الحكمة وهى التى عبر عنها الصوفية باسم البصيرة الملهمة وهى تدرك مالا يدركه العقل

(١) لا نوافق الامام الغزالى على ما ادعاه من أن هذا هو طريق الأنبياء والا ادخل النبوة فى باب الكسب والمجاهدة – بينما النبوة فى الحقيقة اختيار واصطفاء مطلق من الله وطريقها الوحى بأساليبه المختلفة.

(٢) راجع ص١٥٢ من مقدمة فى الفلسفة الاسلامية – د. عمد التومى.

(٣) عبدالكريم عثمان – الدراسات النفسية عند المسلمين – ص٣٥٠.

ولاتعرفه التجربة المحسوسة.

وإذا كان المنهج الحسى والمنهج العقلى عامين فان المنهج الذوقى منهج خاص لايمن الله به إلا على عباده المقربين الذين يسعون دائماً إلى القرب من الله (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا أولوا الألباب)[1] (ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله).

وقال فى خاتم النبيين (هو الذى بعث فى الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين)[2].

وإذا كان هذا المنهج هبة من الله يختص به من يشاء ، فان القرآن قد رسم له طريقاً واضحاً وهو طريق المجاهدة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة – من غير تعلم – فهى بطريق الكشف والالهام والبصيرة، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم . ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار " وقال تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال (ياأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً) قيل هو نور يفرق بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات[3] .

فإذا ما ألقى الإنسان بنفسه بين أحضان الطاعة المطلقة لأوامر الله ، والعبادة الصافية . وخلص نفسه من أدران البدن وصفى روحه من كُدر المادة فانه فى هذه الحالة لا يكون محتاجاً الى العقل ليفهم ، ولا إلى المنطق ليسترشد وإنما ينغمس فى بحار الأنوار فتنقشع من أمام عقله وقلبه حجب

---

(١) البقرة آية : ٢٦٩.

(٢) الجمعة آية : ٢.

(٣) راجع ص١٣٥ من "الحقيقة فى نظر الغزالى" للدكتور سليمان دنيا دار المعارف – طبعة الثالثة سنة ١٩٧١م.

الظلام[1] ويرى مالا يراه العقل المنطقى، ويصل إلى ما يعجز عن الوصول إليه بالحس التجريبى .

وقد قدم القرآن كثيراً من الشواهد الواقعية على هذا المنهج وخصوصاً من خلال عرضه لقصة العبد الصالح مع موسى ، وكيف وصل العبد الصالح بذوقه إلى معلومات عجز عن الوصول اليها موسى النبى بحسه وعقله[2] .

موقف العقل والنقل من الالهام

بالغ بعض الصوفية فى تقديرهم لهذا المنهج حتى رفعوه فوق العقل والنقل تحت دعوى الظاهر والباطن والحقيقة والشريعة وبناء على ذلك قالوا بنظريات لايقرها العقل ، ولا يقرها النقل مثل كلامهم عن الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وغير ذلك[3] الا أن المعتدلين من الصوفية قد جعلوا كلا من العقل والنقل حكماً على التجارب الصوفية .

حيث أشار الإمام الغزالى الى أنه لا يجوز اطلاقاً أن يظهر فى طور الولاية – أمر من الأمور يجد العقل نفسه مضطراً للحكم عليه بالاستحال.
وفى ذلك يقول :

" فان قلت كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية – والعقل يقصر عن درك الولاية ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل ، فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته"[4]

ويشير الامام الغزالى الى أنه من الممكن أن يكاشف الصوفى بشئ لا يستطيع العقل ادراكه، كأن يكاشف بأن فلاناً سيموت غداً ولكنه لا يكاشف اطلاقاً بما يتناقض مع العقل أو ما يحكم العقل باستحالته".

" ومن ذلك يتضح أن المعرفة الالهامية ، وان كانت احياناً تتجاوز العقل

---

(١) السابق – ص٣٥٣.
(٢) راجع الآيات : ٦٥ – ٨٢ من سورة الكهف.
(٣) راجع مشكلات التصوف المعاصر للمؤلف.
(٤) المقصد الأسنى ص١٠٠ نقلا من ص١٦٢ من تمهيد للفلسفة د. محمود حمدى زقزوق.

الا أنها من ناحية أخرى لابد أن تظل فى نطاق ما يعده العقل فى دائرة الامكان ، فهى معرفة لا تلغى العقل - بل على العكس من ذلك هى فى حاجة مستمرة الى التقويم والدعم من جانب العقل"[1] .

وإذا كان العقل حكماً على المعرفة الالهامية من جهة ، فان الوحى يعد حكماً آخر اذ يشترط فى هذه المعرفة الالهامية الا تخالف شيئاً من نصوص الكتاب والسنة ، والا كانت وسوسة شياطين فالشيطان - كما اخبر القرآن يوحى الى أوليائه بالباطل لكى يجادلوا به أهل الحق.

ولذلك يقول الامام الجنيد : "الطرق كلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم ،واتبع سنته ولزم طريقته" وقال: "من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة".

وقال أبو يزيد البسطامى : "لو نظرتم الى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به ، حتى تنظروا كيف تجدونه عندالأمر والنهى ، وحفظ الحدود ، وأداء الشريعة[2].

وهكذا يجب أن تكون المعرفة الالهامية موافقة للعقل من جهة وللنقل من جهة ثانية.

الا أننا نود التنبيه إلى أمر هام وهو أن طريق الكشف والالهام هو طريق اختيارى يسير فيه من يريد فلم يكلف الإسلام أحداً بسلوكه ولذلك لا تكون نتائجه ملزمة الا لصاحب التجربة فقط - وليس من حقه أن يذيع على الناس مكتشفاته إذا كانت معارضة للعقل أو للنقل بل عليه أن يحتفظ بسره لنفسه ، بل ويتبرأ منه ويعلم أنه من الشيطان ، أما الطريق الملزم والذى كلفنا الاسلام به فهو طريق الحس والعقل والنقل.

وهكذا تبدو لنا نظرية المعرفة فى الاسلام نظرية متميزة عن سائر النظريات المعرفية الفلسفية قديماً وحديثاً.

(١) د. محمود زقزوق المرجع السابق ونفس الموضع.

(٢) راجع كتاب مشكلات التصوف المعاصر - للمؤلف.



الباب الثانى

نظرية الوجود



تمهيد :

الوجود هو الثابت المتحقق العين فى مقابلة العدم الذى هو المنفى العين والبحث عن الوجود هو من ناحية ما يعرض له لذاته ويشمل النظر فى طبيعة الوجود على الاطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، وهل هو أحادى العنصر (مادى أو روحى) أو ثنائى العنصر (هما معاً) وفى خصائص الوجود وأقسام الموجود والعلل البعيدة له والمبادئ الأولى لتفسيره وفى لواحق الوجود والمعانى التى تلائمه كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والمادة والفكر والنفس - والزمان والمكان والهيولى والصورة ، والواجب والممكن ، والحادث والقديم وعلاقة الاله بالعالم (نظرية الخلق - والفيض (العقول العشرة) وهل الوجود خارجى أو ذهنى "المثل".

وهكذا نلاحظ أن بحث الوجود تختلط فيه المباحث الطبيعية بمباحث ما وراء الطبيعة ولذلك فاننا سوف نعالج هذا الباب من خلال فصلين :

الفصل الأول : ويعالج موضوعات الطبيعة.

الفصل الثاني : يعالج موضوعات ما بعد الطبيعة .

علماً بأن هذا الفصل بين مباحث الطبيعة وما بعدها قد يكون فصلاً تعسفياً لاختلاط موضوعاتهما وتداخلها.

وهذا ما سوف نوضحه من خلال التمهيد التالي :

الطبيعة وما بعد الطبيعة

تبحث الفلسفة فى الطبيعة وما بعد الطبيعة:

والمقصود من مباحث ما بعد الطبيعة البحث فى مشكلات الوجود اللامادى وعلله الأولى وغاياته القصوى وغير ذلك من الموضوعات المجردة من المادة – الله– النفس – المثل وقد سماها أرسطو بالفلسفة الاولى لأنه إذا كان العلم هو البحث عن العلل والكشف عنها ، فان العلم الذى يعنى بالكشف عن أولى العلل أولى بأن يسمى العلم الأول أو الفلسفة الأولى .

وهى أهم العلوم وذلك للأسباب التالية :

أولاً : أنها تبحث فى أهم العلل والتى تفسر سائر ما بعدها من علل جزئية.

ثانياً : أن هذا العلم أكثر يقينية ، لأنه يبحث عن المبادئ الأولى وهى أعلى الأشياء درجة فى اليقين.

ثالثاً : أنه أنفع العلوم لأنه العلم الذى يفسر لنا كل شئ فى هذا الوجود ويعطى التفسير النهائى للعلل الجزئية.

رابعاً: وهو أشرف العلوم لأن موضوعه النهائى أشرف الموضوعات وهو (الله)(١) ولذلك سماها أرسطو أيضاً بالعلم الإلهى .

وأما الطبيعة فهى العلم الذى يبحث فى الوجود المتحرك المحسوس ويسمى أحياناً بالفلسفة الثانية .

غير أن بحث الفلسفة فى الطبيعة هنا لاينصب على البحث فى جزئيات الطبيعة – كما هو شأن العلوم التجريبية التى تتعامل مع المادة وتحللها وتستخرج خصائصها ، وإنما تبحث عن حقيقة وماهية كل ما هو موجود فى الطبيعة.

والمقصود بحقيقة الشئ هى ذات الشئ إن كان له ذات أو مقومات وجوده وخصائصه ان لم يكن له ذات نعرفها ، فالفلسفة تبحث فى الإنسان وهو موجود طبيعى من لحم وعظم ولكنها لا تبحث عنه كفرد جزئى مشخص ، وإنما تبحث عن حقيقة الإنسان بما هو إنسان أو بمعنى آخر ماهى الحقيقة العقلية التى تختفى خلف الأفراد المشخصين ، وماهى الخصائص الذاتية التى

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى – ارسطو – ص٩٥.

تميز الإنسان عن الحيوان (العقل والفكر) وحين تبحث الفلسفة الطبيعية فى الكون ، فانها تبحث عنه من ناحية حقيقته وكيفية وجوده (فيض أم خلق – قديم أم محدث "وحقيقة مكوناته الأولى والجوهر والعرض – الهيولى والصورة" وما يعرض له من صفات (الحركة – الزمان – المكان – العلة – المعلول) وغير ذلك من المباحث الكلية التى تتعلق بالبحث فى الوجود بما هو موجود لا بما هو ذاك الموجود أو غيره وهكذا نعود مرة ثانية الى التجريد العقلى الذى تختص الفلسفة الميتافزيقية بالبحث عنه.

ولذلك نلاحظ أن هناك تشابهاً وتشابكاً . يكاد يكون من المتعذر الفصل فيه بين مباحث الفلسفة الطبيعية ومباحث ما وراء الطبيعة ، فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وانما هى تفرقة ذهنية فقط وضعها أرسطو ، ومع ذلك فلم يستطع الفصل الواقعى بينهما لذا نراه قد عالج موضوعات الطبيعة فى موضوعات ما بعد الطبيعة والعكس كذلك.

وهذا ما يؤكد الرأى الذى يقول بأن كلمة ما بعد الطبيعة لم يستخدمها أرسطو ولم ترد على لسانه بل استخدم بدلاً منها الفلسفة الأولى أو العلم الالهى .

ولعل أول من أورد كلمة ما بعد الطبيعة هو (اندرونيقوس الروديسى) أحد شراح أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد والذى صنف كتب أرسطو الفلسفية فوضع مقالات الفلسفة الأولى بعد كتب الطبيعة ، فكأنه أراد بهذاالاسم (ما بعد الطبيعة) الترتيب المكانى فقط بصرف النظر عن موضوع كل منهما – فهو مجرد اسم عارض ولكنه أخذ شهرته فيما بعد[(١)].

ومما يؤكد هذاالرأى – أننا حين نبحث واقعياً فى كتب أرسطو الفلسفية نجد أنه قد خلط بين مباحث الطبيعة ومباحث الميتافيزيقا وعالجهما تحت عنوان " الفلسفة الأولى " "العلم الالهى" "علم الربوبية" (أثولوجيا) وسوف نعالج مباحث الفلسفة الأولى من خلال الفصلين التاليين :

---

(١) د. توفيق الطويل – أسس الفلسفة – ص٢٣١.



الفصل الأول

الطبيعة

يراد بالبحث فى الطبيعة البحث فى الوجود من حيث هو وجود متحرك محسوس- فتبحث فى مكوناته الأولى : (الجوهر والعرض - الهيولى والصورة) وصفاته ولواحقه "الحركة" الزمان والمكان - العلة والمعلول "الواجب والممكن - القدم والحدوث".

ولكن لماذا بدأنا بالبحث فى الطبيعة دون ما وراء الطبيعة ؟

والجواب أن هذا هو البدء الطبيعى والمنطقى فنحن نبحث فى الوجود المحسوس من أجل الارتقاء إلى ما وراء المحسوس نبحث فى الوجود المتحرك من أجل الوصول إلى علته ومحركه وخالقه .

وهذا هو المنهج الذى وجه إليه القرآن الكريم حيث دعا إلى البحث فى الظواهر المحسوسة وتدبرها وبيان علاقاتها وروابطها ليرتقى الإنسان من ذلك إلى أسبابها يقول الله تعالى " قل انظروا ماذا فى السموات والأرض " ويقول: "ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولاللقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون"(١). " ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذى أحياها لمحى الموتى إنه على كل شئ قدير"(٢). " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبني لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد"(٣)

وهكذا فالبحث فى تعاقب الليل والنهار (الزمان) وفى أفاق الكون الواسع وفى الحركة والسكون - (خاشعة - اهتزت وربت) والعلل والأسباب - أقول ان البحث فى كل ذلك انما يكون لهدف اسمى وهو معرفة من تكون هذه الطبيعة آية على وجوده (الله) وسوف نعالج موضوعات الطبيعة من خلال المباحث التالية :

---

(١) (١، ٢، ٣) فصلت — الآيات : ٣٧ - ٣٩ - ٥٣ .

المبحث الأول

سوف نتناول فى هذا البحث عدداً من الموضوعات الهامة التى تكشف عن الفلسفة الطبيعية وهى ما يمكن أن نسميه بلواحق الوجود ، وهى موضوعات:

- الجوهر والعرض .
- الصورة والمادة.
- الحركة والزمان والمكان.

لأنه توجد بين هذه الموضوعات علاقات وثيقة من جهة ، ولأنها تؤلف فلسفة متكاملة من جهة ثانية عبر عنها الفلاسفة اليونان ومن تأثر بهم من خلال وجهة نظر خاصة ، كما عبر عنها المفكرون المسلمون من خلال فلسفة مضادة ، حفاظاً على العقيدة الاسلامية.

وبمعنى أوضح :

فالفلاسفة اليونان قالوا : بأن الجسم هو الامتداد المكون من الجواهر التى تقبل القسمة الى مالا نهاية – ثم فرعو على ذلك أن الحركة قابلة للقسمة الى مالا نهاية وأن الزمان كذلك قابلاً للقسمة الى مالا نهاية – والنتيجة من كل ذلك أن العالم المحسوس لا أول له ولا نهاية .

أما المفكرون المسلمون فقد كانت لهم نظرتهم الخاصة إلى هذه المباحث:

فقالوا بأن الحركة هى عبارة عن حصولات (حوادث) متعاقبة فى أحياز "جمع حيز" متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة.

والزمان هو المركب من آنات متتالية متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلاً.

والجسم مركب من أجزاء "جواهر فرده" لا تتجزأ" والنتيجة النهائية لتلك النظرة أن العالم المحسوس له بداية وله نهاية وبالتالى فهو حادث ومخلوق وتلك هى النظرة الاسلامية.

وسوف نفصل تلك الموضوعات ونتائجها فيما يلى :

الجوهر والعرض

تعتبر فكرة الجوهر أساس الفلسفة ، فإن الجوهر فى أبسط معانيه : هو ما هية الشئ ووجوده أو هو ذلك الشئ المتضمن ذاته فى وجوده.

فذات الجوهر : هى الماهية والوجود بحيث لا يحتاج إلى شئ آخر خارج عنه ، فهو مبدأ الأشياء وأساسها.

والجوهر منه ما هومادى محسوس وجزئى متغير وهو موضوع علم الطبيعة ، ومنه ما هو عقلى مفارق وكلى ثابت وهو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ومنه ماهو ذهنى متصور ومقوله على رأس المقولات العشر وهو موضوع علم المنطق(١).

والفلاسفة الطبيعيون اليونان ردوا الوجود الى جوهر واحد هو الماء أو الهواء أو النار ، أما الفلاسفة العقليون ، فقد أضافوا فكرة الجوهر العقلى كما فعل سقراط وأفلاطون ، وأرسطو ، حيث قالوا : ان الجوهر هو المعنى الكلى سواء كان موجوداً فى العقل كما قال سقراط (الأجناس والأنواع) أو كان موجوداً فى عالم المثل "المثال" كما قال أفلاطون .

أما أرسطوطاليس فقد جمع بين المقولتين معاً – فقال :

هناك جواهر مادية (المادة) وجواهر عقلية (الصورة) وهناك جوهر يجمع

(١) يقسم ارسو الجوهر المنطقى فى كتابة المقولات إلى أول وثان: أما الأول فهو الذى يقال على موضوع ما وليس هو فى موضوع ما مثل انسان وفرس . وأما الثانى فهو الأنواع والأجناس التى توجد فيها الجواهر الأول ، فزيد مثلاً موجود فى نوع كالانسان – ولكن الجوهر الأول هو الاحق بوصف الجوهرية لأنه لا وجود للجواهر الثانى الا به – راجع منطق ارسطو جـ١ ، ص ٨ – د. عبد الرحمن بدوى – وقارن رسالة الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى – ص٧٧ – القاهرة سنة ١٩١٩م.

بين المادة والصورة وهو الجسم الموجود المتحقق[1] فكل موجود مكون من جواهر "مادة" وأعراض "صور".

وقال أرسطو بأن المادة لا تتجزأ - فالجسم عنده مكون من الهيولى والصورة والهيولى كلها جوهر واحد مادى والصورة كلها جوهر واحد روحانى فالماء جسم واحد - والهواء جسم واحد.

وقد قرر أرسطو أن الجواهر قديمة وأزلية ولا نهاية لها ، أما المتكلمون المسلمون فقد خالفوه تماماً حيث قالوا بحدوث الجواهر من حيث أنها لا تخلو من الاعراض (الصفات) ولما كانت الاعراض متغيرة - وكل متغير حادث ، كانت الجواهر حادثة ومتغيرة ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، كما قال المتكلمون بفكرة جديدة هى فكرة الجوهر الفرد - أو الجزء الذى لا يتجزأ والذى يشكل مع غيره من الأجزاء الجوهر الذى كان يتحدث عنه فلاسفة اليونان.

فقد قال أرسطو أن الهيولى جوهر واحد مادى محسوس أما المتكلمون فقد قالوا بأن المادة تتجزأ الى جواهر فردة كالماء يتكون من ذرات وعناصر هى الاوكسجين والأيدروجين (مثلاً) وبذلك يكون كل شئ قابلاً للتجزئة الى حد يقف عنده هو الجزء الذى لا يتجزأ .

وكان الفلاسفة قد قالوا بعدم التناهى فكل شئ عندهم قابل للتجزئة الى ما لا نهاية وهذا ما لا يتفق مع مقررات العقيدة الاسلامية التى تقرر تناهى

---

(١) قال الفلاسفة بأن للجوهر خمسة أنواع هى : ١. الصورة وهى الهيئة التركيبية التى يتكون عليها الجسم ٢. المادة وهى محل الصورة ٣. المركب منهما وهو الجسم : وهوعبارة عن التحيز القابل للقسمة ذوى الطول والعرض والعمق - وعند الاشاعرة الجسم هو المؤلف او الجوهر القابل للانقسام من غير تقيد بالابعاد الثلاثة. ٤. جوهر مجرد عن المادة فى ذاته دون فعله وهو النفس التى تؤثر فى الجسم . ٥. جوهر مجرد عن المادة فى ذاته وفعله وهو العقل - راجع التصور الذرى عند المسلمين - د. منى أحمد - ص ١٥ ، ولقد ذهب ديكارت فى العصر الحديث الى القول بوجود نوعين من الجوهر : هى : الجواهر العقلية وتتمثل فى الله والنفس البشرية - والجوهر المادى ويتمثل فى الأجسام او فكرة "الامتداد" راجع ص ٠٢٢ من ديكارت - لعثمان امين - القاهرة - الطبعة الخامسة.

الوجـود والأشـيـاء لذلك قـال المتكلمـون من أصـحـاب نظرية الجـوهر الفـرد[1] بتناهى التجـزئة على كل شئ فكل شئ له نـهاية حتى الجـوهر الفرد والجـزء الذى لايتـجـزأ وبالتـالى تناهـى الحـركة والزمـان والمكان الى أجـزاء لا تتـجـزأ ومعنى ذلك أيضاً أن لكل شئ بداية وبالتالى فهو حادث[2].

وربما قال البعض بأن المتكلمين المسلمين - والأشاعرة على الخصوص لم يكونوا أول من تحدث عن فكرة الذرة أو الجـوهر الفـرد حيث قـال بهـا ديمقريطس قديماً .

الا أنه هناك فرقاً شاسعاً بين مضمون الفكرة عند الاشاعرة ومضمونها عند فلاسفة اليونان .

ذلك أن فلاسفة اليونان قد قالوا بعدم تناهى الذرات فى العدد - وعدم وجود خلاء داخل الذرة - أى الملاء التام والكثافة المطلقة - كما قالوا بأنها تجتمع فتتكون الأشياء وتفترق فتفسد الأشياء[3] .

أما علماء العقيدة الاسلامية فقد أرجعوا حركة الذرة الى قدرة الله وبهذا اختلف المفهومان تماماً .

١ - ففى الفلسفة اليونانية أفاد القول بالجوهر الفرد فكرة الآلية المطلق ، ونفى وجود الله ، أما عند المسلمين فقد أفاد فى القول بالحدوث ومدى حاجته إلى المحدث.

---

(١) راجع ص ٧٥ ومـابعدهـا - جـ ٦ من المطالب العـالية للرازى - من حـجج القـائلين باثبات الجوهر الفرد : أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات كثيرة لا نهاية لها لجاز أن ينفصل من الخردلة الواحدة صفائح تملا السموات والأرض لامرة واحدة بل الف مرة ، وهذا فى غاية البعد - المرجع السابق ص ٧٦.

(٢) د. منى أحمد أبوزيد - التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الاسلامى - ص ٣٦١ - القاهرة ١٩٩٤م.

(٣) راجع ص ١١٩ ، جـ ١ ، من الفلسفة الاغريقية - د. محمد غلاب ، ود. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى ص١٥١ وراجع بالتفصيل - فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الاسلامى - د. سامى نصر لطف - الطبعة الأولى - القاهرة - سنة ١٩٧٨م.

٢ - وبينما قال فلاسفة اليونان بالحركة فقط وبقدمها - قال المسلمون بالحركة والسكون ،وضرورة سبق السكون للحركة وبالتالى فالحركة لها بداية.

٣ - الذرات عند فلاسفة اليونان قديمة لا أول لها - وعند المتكلمين المسلمين حادثة ولها أول.

٤ - قال المتكلمون بأن الذرات وأعراضها لا تبقى زمانين بل تحتاج فى كل لحظة الى التدخل الالهى المباشر لكى يستمر وجودها أو يستمر عدمها مصداقاً لقوله تعالى :

" ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده " فاستخدموا النظرية فى اثبات دليل العناية فضلاً عن دليل الحدوث.

وبذلك وضع المتكلمون فى الجوهر نظرية تختلف عن الفلسفة اليونانية وحددوا للجوهر صفات لم يقل بها فلاسفة اليونان وهى :

- الحدوث.
- الفناء.
- التحيز والتركيب وعدم خلوه من الأكوان الأربعة التى هى :

الحركة - السكون - الاجتماع - الافتراق.

- وملازمته للجهة فما دام متحيزاً فلا بد أن يكون فى[1] جهة من الجهات.

العرض : وجمعه أعراض هو عبارة عن الصفات العارضة التى تتوالى على الأجسام والجواهر فتحدد ماهيتها .

ذلك أن الموجودات الطبيعية عند المتكلمين لا تخرج عن كونها جواهر أو أعراض- والأعراض هى التى تميز الأجسام من حيث أن الجواهر بذاتها

(١) الأربعين فى أصول الدين. للرازى ص٤.

متماثلة ومتشابهة – وبالتالى تكون الأجسام المتكونة منها متشابهة ومتماثلة – لكن المشاهد فى الطبيعة عكس ذلك فالأجسام مختلفة فمنها الحيوانية – والنباتية – والجمادية إذا ماهو سر الاختلاف ؟

لاشك أن لكل جسم من هذه الأجسام صفات خاصة به تميزه عن غيره وهى الأعراض.

إذا فالعرض هو الصفة التى تقوم بغيرها ولذلك عرفه الأشاعرة بأنه ما كان صفة لغيره ومنهم من عرفه بأنه أحوال وصفات الجوهر كالحركة فى المتحرك والبياض فى الأبيض[١].

فالجسم فى حالة سكونه أو تحركه هو شئ واحد (جسم) ومعنى ذلك أن اختلاف الحالتين راجع الى معنى زائد عن الجوهر – وهو العرض وقد أنكر وجود الأعراض بعض الفلاسفة الملحدين لكى يثبتوا قدم العالم واستغنائه عن الصانع[٢] – أما المتكلمون المسلمون ، فقد أثبتوا وجود الأعراض حرصاً منهم على اثبات حدون الأجسام اذ أن القول بجواز خلو الجواهر من الأعراض يسد باب الاستدلال على حدوث العالم .

فقالوا بأن الأعراض موجودة يدركها الحسن – كما أنها معلومة بالضرورة – فسواد الشعر الأبيض وبياض الشعر الأسود هو ليس لذات الشعر بل لمعنى آخر زائد عنه وهو اللون.

والجسم تبطل حركته عند وجود السكون ، ويبطل سكونه عند وجود الحركة مما يدل على أن الحركة والسكون شئ زائد على الجسم وأنه طارئ عليه وحادث ومتغير – وكل ما يقبل التغير من وجود الى عدم أو من عدم الى وجود فهو حادث.

– كذلك ذهب المتكلمون الى استحالة خلو الجواهر عن الأعراض وذلك

---

(٢) د. منى احمد – التصور الذرى ص٤٦.

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للامام الغزالى، ومقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى – والارشاد للجوينى.

رداً على مذهب أرسطو فى الهيولى والصورة حيث كان يقول ان هيولى العالم شئ واحد خالٍ من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض ومن هنا كانت الهيولى (الجواهر) قديمة مادام أنه يمكن أن تخلوا من الحوادث (الأعراض).

أما المتكلمون فقد تمسكوا بفكرة استحالة خلو الجواهر من الأعراض حتى تأخذ الأجسام والجواهر أحكام الأعراض من التغير والحدوث وذلك حفاظاً على العقيدة الاسلامية.

- أيضاً تمسك المتكلمون بفكرة أن العرض لا يبقى زمانين ، لأن البقاء نفسه عرض مما يؤدى الى قيام العرض بالعرض وهذا لكى يثبتوا عناية الله بالكون فهو فى حاجة الى الخلق المستمر من الله الذى تتدخل قدرته فى كل لحظة لتشكل الأجسام وتمدها بأسباب الوجود والبقاء - فالحياة تتجدد فى كل لحظة - والسكون والحركة يتجددان فى كل لحظة ، فكل شئ محتاج إلى الله فى ثان الحال.

أنواع الأعراض :

ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بتناهى الأعراض عند عدد معين وهى عندهم تشمل "الاكوان الأربعة - الالوان - الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - الروائح - الطعوم - الاصوات - البقاء - الحياة - العلم - الجهل - النظر - الشك - السهو - القدرة - العجز ، الارادة - السمع - البصر - العمى - الصمم - الكلام - اللذة - الألم - الفكر - الاعتقاد .

ومنهم من ذهب الى القول بأن اعداد الأعراض لا نهاية لها.

وذهب النظام الى حصر الأعراض كلها فى عرض واحد وهو الحركة وهو مذهب باطل يؤدى إلى نتائج فاسدة[1] .

---

(١) التصور الذرى : ص٤٧.

الهيولى والصورة

الهيولى لفظة يونانية معربة معناها الأصل أو المادة - فهى تلك المادة الرخوة غير المحددة وغير المتعينة بأى تعيين محدد والقابلة لأى تعيين محدد.

أما الصورة فهى الهيئة الحاصلة للمادة والشكل الذى يميز بين مادة ومادة ، وبين أنواع المادة الواحدة وأفرادها.

إننا نلاحظ فى الطبيعة أجساماً متحدة فى المادة لكنها مختلفة فى الشكل والصورة. فالدقيق يختلف فى شكله عن الخشب - عن الحديد - عن الماء عن النار وهكذا. والدقيق يصنع منه : أشياء مختلفة فى الصورة والشكل مثل الخبز والفطير والبسكويت وغير ذلك.

والحديد يصنع من السكين - والسيف - والفأس - والمنشار والسيارة.....

والخشب يصنع منه السرير - الكرسى - المكتب - الباب.....

وإذا تقدمنا قليلاً :

قلنا أن فى الموجودات كائنات مختلفة هى الإنسان - والحيوان والنبات والجماد - وكل شئ منها له مادة وله صورة - فمادتها جميعاً هى العناصر الموجودة فى الكون من التراب والهواء والماء والمعادن وسائر العناصر التى وصل بها العلماء المحدثون الى مائة وأربعة عنصراً.

وأما صورة هذه الأشياء فهى الهيئة التى خلقت عليها ، فكأن الهيولى هى المادة الخام التى تتكون منها الأشياء .

وهذا الاستعداد الكامن فى الهيولى يسميه أرسطو الشئ بالقوة أماتصورها بأية صورة خاصة فيسميه الشئ بالفعل[1] وقد رأى أرسطو أن الهيولى جوهرٌ مستقلٌ فى وجوده عن الصورة كما ذهب إلى أن الهيولى أزلية أبدية ، واستدل على ذلك بقوله :

---

(١) د. عوض الله حجازى - فى الفلسفة الاسلامية وصلاتها باليونانية ص٧٠.

"لوكانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (من هيولى سابقة عليها) لكنها هى موضوع تحدث عنه الأشياء فيلزم على ذلك أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف (محال) إذ يلزم عليه وجود الشئ قبل وجوده.

ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد وهذا خلف كذلك(١) .

ويلاحظ على برهان أرسطو أن فيه مغالطة ، وتكرار للدعوة التى يدعيها وهى الأبدية والأزلية بالنسبة للهيولى ، فقد أفترضها كذلك ثم أقام الدليل بناء على تصوره – ولكن ماذا يمنع أن تكون الهيولى حادثة بقدرة الله استئنافاً ودون حاجة إلى وجود شئ أو موضوع توجد عنه – وبالتالى تكون فانية بقدرة الله وارادته حين يفنى العالم .

وعلى أية حال : فقد رأى علماء العقيدة الاسلامية أن هذا القول يؤدى إلى استغناء الهيولى عن الإله الخالق مادامت قديمة وموجودة بذاتها .

ومن هنا قالوا بفكرة جديدة تهدم فكرة أرسطو وتحافظ على العقائد الايمانية وهى: فكرة التلازم والاضطراد بين وجود الصورة والهيولى (أو الجوهر والعرض) فلا وجود لأحدهما بدون الآخر ولا يتحققان إلا بوجود الجسم بوصفه جوهراً مركباً من الاثنين معاً وبالتالى فهما محتاجان إلى المركب الخارجى الذى يوجد الاجسام وهو الله سبحانه وتعالى.

يقول الامام الغزالى "الجسم جوهر مركب من جزئين : صورة وهيولى وليس تركيبهما بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان ودون التلفيق ، بل هو تركيب عقلى"(٢) .

وهكذا فالتركيب لابد له من مركب خارجى وهو الله سبحانه وتعالى كما أن القول بقدم الهيولى يؤدى الى تعدد القدماء وهذا يؤدى إلى الشرك بالواحد الأحد المتفرد بالقدم والأزلية.

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٢) مقاصد الفلاسفة – ص٩٧.

الزمان والمكان والحركة

بدأ البحث فى الزمان بداية مبكرة عند اليونان قبل نشأة الفلسفة ومن خلال مرحلة الأساطير والخرافات (عصر هزيود وهوميروس).

وقد عرف اليونانيون القدماء حركة الزمان من حركة الكواكب والأفلاك ولما كانوا يرون هذه الحركة دائرية فقد قالوا بفكرة الزمان الدائرى الذى تتكرر فيه الأحداث وتتم بشكل دورات ، متعاقبة ، ومن هنا قال انكسمندر بفكرة العود الأبدى التى كررها (نيتشه) فى العصر الحديث[1]

ومضمون هذه الفكرة هو أن البداية والنهاية تلتقيان ويرمز لهما بالثعبان الذى يلدغ زيله فيموت ثم يحيا من جديد ، وكذلك دورات الزمان فهى دائرية وليست مستقيمة إلى الأمام وظهر من الفلاسفة اليونان القدماء من انكر فكرة الزمان المرتبطة بالحركة مثل بارمنيدس وتلميذه زينون الذى قال بأن الوجود ثابت وساكن وواحد ، ومن هنا فلا مجال للكثرة ولا الحركة وبالتالى فالوجود خارج الزمان ، حيث أن الزمان مرتبط بالحركة وهى باطلة[2] ولكن بعد أن تطورت الفلسفة اليونانية فى عصر افلاطون وأرسطو بدأ البحث فى الزمان بحثاً فلسفياً يعتمد على التحليل والبرهان فما هو الزمان؟

وما موقف الفلاسفة الذين يعتد بكلامهم منه ؟

وما هو موقف علماء الاسلام من فكرة الزمان؟

وماهى حقيقة الزمان طبقاً للمعطيات العلمية الحديثة؟

تعريف الزمان :

وضع الفلاسفة للزمان تعريفات متعددة : ونحاول أن نحصرها فى اتجاهين :

فأرسطو طاليس ومن تبعه من أمثال ابن سينا والفارابى وابن رشد

---

(١) راجع ص١٥١ من قوانين الفكر بين الاعتقاد والانكار – للمؤلف.

(٢) المرجع السابق – ص١٦٥ وما بعدها.

عرفوا الزمان بأنه مقدار حركة الفلك الأعظم ومنهم من عرفه بأنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر أى أنه الفاصل بين حركتين .

وعرفه بعضهم بأنه لحظات وجود الحوادث يتجدد بتجددها ويبدأ منذ بدايتها(1) .

وقال أبو البركات البغدادى أنه مقدار امتداد الوجود.

وقال آخرون : إنه نفس حركة الفلك.

وهذا هو الاتجاه الأول فى تعريف الزمان وهو الاتجاه الذى يربط بين الزمان وبين الحركة مطلقاً - أو حركة الفلك أو الحوادث ، فلا يمكن فى نظرهم فهم الزمان إلا مع الحركة.

فالزمان قد تحدد منذ بداية حركة يدى فى كتابة تلك الصفحة إلى نهايتها بمقدار معين - هو الزمان الذى فصل بين بداية الكتابة كحركة ونهايتها كحركة - وبالتالى فالحركة هى مقياس الزمان وليس معنى هذا أن الزمان هو الحركة نفسها - أو أن الحركة هى الزمان - كما عرفه بعضهم بأنه نفس حركة الفلك . وذلك لأن الحركة خاصة المتحرك لا تنفك عنه بينما الزمان مشترك بين جميع الحركات.

- كما أن الحركة قد تكون سريعة أو بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة.

لكن من جهة ثانية لايمكن أن نتصور الزمان إلا بالحركة ، فالإنسان حينما لا تتغير حالته النفسية ولا يشعر بالأحداث ، لا يشعر بمرور الزمان - فنحن حين ننام ثم نقوم - نصل لحظة قيامنا بلحظة نومنا كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان الذى مر كان خالياً من الشعور ، ولما كانت النفس هى التى تشعر بالزمان فيمكن القول بأنه لولا النفس ، لما وجد الزمان.

كما أن النفس هى التى تقسم الزمان الى ماضى وحاضر ومستقبل لكن

---

(1) فؤاد كامل قدح - حقائق الوجود - ص٦٣٥.

الزمان لا يعرف هذا التقسيم ، لأنه قائم فى الآن مرتبط بالحركة المعاشه ويتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة فالزمان متصل بواسطة الآن - ومقسم بحسب القوة لا بالفعل أى أن الآن يصل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان كما أن النقطة ليست جزءاً من الخط(١).

نتائج الاتجاه الأرسطى :

هذا هو الاتجاه الأول فى تعريف الزمان وهو الذى يربط بين الحركة والزمان ولا يتصور الزمان الا بتجدد الحركات والحوادث ، وقد كان لهذا القول نتائج منها :

١ - الربط بين الزمان والمكان من حيث أن الزمان مرتبط بالحركة والحركة مرتبطة بمكان وجودها فهى لا تكون الا فى مكان.

٢ - أن الوجـــود الأول الأزلى الأبدى ليس له زمـــان ولا مكان ، لأنه ليس بمتحرك.

٣ - أن الزمان مطلق لا نهائى - لأن الحركات عند أرسطو قديمة وبالتالى يكون الزمان قديماً ولا أول له ولا نهاية(٢) .

وقد استدل أرسطو على قدم الحركة بأنها لو كانت حادثة فى زمان معين للزم الحاق الحوادث والتغير بذات الله - لأن حدوثها لابد أن يكون بمرجح زائد على الذات هو الذى أثر فى الذات .

٤ - فرق أصحاب هذا الاتجاه بين الوجود فى الزمان ، والوجود خارج الزمان فنحن موجودون فى زمان - والله موجود خارج الزمان ولكن وجوده مع الزمان.

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص١٤٤.
(٢) د. محمد عبدالرحمن مرحبا - مع الفلسفة اليونانية - ض١٧٤.

الاتجاه الثانى :

وأما الاتجاه الثانى فى تعريف الزمان فهو الاتجاه الأفلاطونى الذى حرر الزمان من الحركة وقال : بأن الزمان : جوهر قائم بذاته وهو غنى فى ذاته وفى وجوده عن الحركة.

يقول الرازى : معبراً عن رأى أفلاطون وغيره من أصحاب هذا الاتجاه : وقالت طائفة كبيرة من الحكماء : الزمان جوهر أزلى واجب الوجود لذاته ولا تعلق له فى ذاته ولا فى وجوده لابالفلك ولا بالحركة وانما الفلك بحركته يقدر أجزاءه - كما أن الساعة تقدر أجزاء الليل والنهار ، ثم قالوا هذا الجوهر القائم بالنفس إن حصل فيه شئ من الحركات ويقدر امتداد دوامه بسبب تلك الحركات سمى زمان وأما ان خلى عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شئ من التغيرات فهى المسمى بالدهر والأزل والسرمد.

ومعنى هذا أن الزمان شئ مستقل بنفسه عن الحركة ولا تأثير للحركة فى وجوده وانما تأثيرهما فى تقدير هذه المدة وتقسيمها الى ليل ونهار وساعات وسنين وشهور إذا فالحركة هى آلة لتقدير الزمان ولكن لا دخل لها فى وجوده فهو مستقل عنها[1].

---

(١) راجع المطالب العالية للرازى جـ ٥ ص٣٢ - وقد مال الرازى إلى رأى أفلاطون حيث يقول : "الأقرب عندنا فى المدة والزمان هو مذهب أفلاطون وهو أنه مجرد قائم بنفسه مستقل بذاته ، فان اعتبرنا نسبة ذاته الي ذوات الموجودات القائمة المبرأة من التغير (ذات الله) سميناه بالسرمد ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغير فذاك هو الدهر - وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذاك هو الزمان" جـ ٥ ص ٩١. المطالب وقد حلل الرازى الفاظ المدة والزمان والوقت والسرمد والأزل والأبد والنهار تحليلاً فلسفياً ممتازاً فقال :

المدة : موجود باق دائم مستمر ، وشعور العقل بها يحصل بسبب توالى الآنات الحاضرة وتعاقبها - كأن الزمان يمتد بسبب تعاقبها وتواليها ، فسميت بالمدة .

الزمان : موجود غنى فى ذاته وفى وجوده عن الحركة - بل هو حاصل سواء حصلت الحركة أم لا ، فلا تأثير للحركة فى وجوده ، وإنما تأثيرها فى تقديره وتحديده.

الوقت : هو الجزء المفرد الذى عرف امتيازه عن غيره بسبب حدوث حادث معين معلوم الوقوع - كقولك اتيك عند طلوع الشمس ، فالمدة اسم لذات هذا الشئ - والزمان اسم له بشرط صيرورته مقدراً بالحركات.

والوقت اسم له بشرط أن يصير جزءاً معيناً لحدوث حادث معلوم الوقوع.

والنهار : هو مدة طلوع الشمس - والليل مدة غروبها.

الدهر والسرمد : اسمان لجوهر هذا الشئ حال كونه خالياً من مقارنة الحادثات والتغيرات - فصار المفهوم منها كالمضاد للمفهوم من الزمان.

الأزل : هو الدهر المتقدم الذى لا أول له.

والأبد : هو الدهر المتأخر الذى لا آخر له - راجع جـ٥ ص ١٠٣.

وقد ذهب افلاطون الى القول بحدوث الزمان ، لأن العالم المحسوس عنده محدث يقول أفلاطون "توخى الصانع أن يكون العالم أبدياً ولكن لا كأبدية الصانع، فإنها ممتنعة على الكائن المحدث ، فعنى بصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة فخلق الأيام والليالى والشهور والفصول ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب فخلق الكواكب مستديرة"(١).

وهكذا نلاحظ تفرقة أفلاطون بين الزمان وبين الأبدية ، فالزمان خاص بالوجود المحسوس أما الأبدية فهى خاصة بعالم المعقولات لأنها من صفات عالم المثل ، وهى حاضر مستمر لا ينسب إلا للعالم الإلهى أما الزمان فهو الصورة المحسوسة للأبدية.

والعلاقة بين الأبدية والزمان ليست علاقة أفقية اذ لا توجد قبل الزمان ولا بعده – وانما هى علاقة عمودية، اذ يمكن أن نقول إننا بأجسادنا فى الزمان وبأرواحنا فى الأبدية.

ومن هنا قال أفلوطين :

إن الزمان يوجد فى النفس لأنها علة الوجود المحسوس ، أما الأبدية فتوجد فى العقل لأنه علة الوجود المعقول(٢).

وبينما فرق أصحاب هذا الاتجاه بين الأبدية والزمان من حيث مستوى الموجودات نلاحظ أن أرسطو لم يفرق بينهما وجعل الزمان قديماً مع الله والحركة قديمة معه أيضاً.

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٨٥

(٢) د. اميرة حلمى مطر – دراسات فى الفلسفة اليونانية – ص١١٥، ١١٦.

موقف المفكرين المسلمين من الزمان :

ينقسم موقف المفكرين المسلمين إلى اتجاهين :

اتجاه الفلاسفة :

اتجاه المتكلمين :

* أما الفلاسفة المسلمون فقد أخذ معظمهم بفكرة أرسطو عن الزمان وقالوا بالمتصل الزمانى والمتصل المكانى .

وقد عرفه ابن سينا بأنه مقياس الحركة الدائرية من ناحية السابق واللاحق ،وبما أن الحركة متصلة فالزمان متصل"[1].

كذلك قرر ابن سينا وابن رشد والفارابى أن الزمان لا نهاية له ، وأنه قديم إلا أنهم فرقوا بين الحدوث الزمانى وبين الحدوث الإبداعى فالزمان عندهم غير محدث حدوثاً زمانياً، وإنما هو محدث حدوثاً ابداعياً فهو لم يتقدمه محدث بالزمان بل بالذات.

يقول ابن سينا : "فإن الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدث بالزمان والمدة بل بالذات"[2]. وكانت هذه المحاولة فى التفريق بين الحدوث الابداعى والزمانى من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة.

ذلك أن العقيدة الاسلامية تقوم على نظرية الخلق من العدم ، وتناهى الزمان بينما قامت فلسفة ارسطو على أساس قدم العالم والزمان إلا أن هذه المحاولة لم تنجح – لأنه إذا كان الزمان حادثاً حدوثاً ابداعياً فلا بد أن يكون له أول – لكنهم قالوا – مع أرسطو – بأنه لا أول له ومن هنا عجز موقف الفلاسفة عن التعبير عن معطيات العقيدة الاسلامية.

* أما المتكلمون فقد كان موقفهم من قضية الزمان موقفاً مختلفاً فهم لم يستخدموا كلمة الزمان كثيراً ، ولم تكن من الكلمات المتداولة عندهم بل استعملوا بدلاً منها كلمة الوقت وربما كان السبب فى ذلك.

---

(١) النجاة – ص١١٥.

(٢) السابق ص٢١٧.

- استخدام الفلاسفة لكلمة الزمان استخداماً لا يتفق مع العقيدة الاسلامية حيث قالوا بقدمه.

وربما لأن لفظ الزمان لم يذكر فى القرآن الكريم ، بل ذكر بدلاً منه الوقت والميقات والمواقيت ومن ذلك قوله تعالى :

" يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج "(١).

وقوله " هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب" (٢).

وقوله " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم "(٣).

وقوله تعالى : " وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب. وكل شئ فصلناه تفصيلاً"(٤).

وربما نلمح من خلال هذه الآيات بعض معالم الفلسفة القرآنية فى الزمان.

* فهى تدل على ارتباط الزمان بحركة الأفلاك والشمس والقمر وتعاقب الليل والنهار - فهى مقياس يقاس بها الزمان ويقدر.

* وأن هذا الزمان حادث ومخلوق فقد بدأ تقديره منذ خلق السموات والأرض.

* وأن هذا الزمان ينطبق على المخلوق ولا ينطبق على الخالق الذى ليس بمتحرك ولا حادث .

فالله هو الموجود الأبدى الأزلى الذى لاينطبق عليه الماضى والحاضر والمستقبل - فهو حاضراً أبداً، وأفعاله لاتتم فى زمان "إنما أمره إذا أراد

---

(١) البقرة: ١٨٩.

(٢) يونس: ٥.

(٣) التوبة: ٣٦.

(٤) الاسراء: ١٢.

شيئاً أن يقول له كن فيكون"[١].

وإذا كان الزمان المحدث قد ارتبط تقديره بحركة السموات والأرض ، فهى مكانه، فان القرآن الكريم قد بين أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات منقادة له سبحانه – بالخضوع والخنوع معترفة بالفقر والخشوع يقول الله تعالى "قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله" كما يقول : "وله ماسكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم"[٢].

فاظهرت هذه الآيات أن الزمان والمكان تحت خلقه وتقديره وابداعه وتدبيره – كما دل الزمان بحركته على أن الله منزه عن الحركات ، والمكان بسكونه على أن الله منزه عن السكنات[٣] "ليس كمثله شئ وهو السميع البصير".

والزمان طبقاً للمفاهيم القرآنية ليس مطلقاً بل نسبى يشير الى ذلك قول الله تعالى: "وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون"[٤].

وقوله "تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة"[٥].

مفهوم الزمان عند المتكلمين :

لقد كان مفهوم الزمان عند المتكلمين من المفاهيم الغامضة حيث قال : الأشعرى فى تعريفه " هو عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته"[٦]. كما قال سعد الدين التفتازانى : "إذا أدعى بعضهم ظهور أنية الزمان ، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته"[١] .

---

(١) يس: ٨٢.
(٢) الأنعام: ١٣.
(٣) الرازى – المطالب العالية جـ٥ ص١٨٤.
(٤) السجدة: ٥.
(٥) المعارج: ٤.
(٦) مقالات الاسلاميين جـ٢ ص٤٤٢.

وقد ذهب معظم الأشاعرة إلى إنكار وجود الزمان كموجود (قار) "مستقر" وقالوا بأنه فى حالة سيلان دائم واستمرار دون انقطاع تنتهى فيه الآن الحاضرة لتأتى إليه آن أخرى فلا يوجد اتصال بين آن وآن - بل هى آنات ولحظات منفصلة تأتى وتذهب ، فهو كم منفصل. فما يوجد من الزمان هو الآن - وهو جزء الزمان - وهو الحاضر الذى لا ينقسم، وإذا كان الزمان الحاضر غر منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر عقب هذا الحاضر والجزء الثالث وهكذا ، وبالتالى تكون جميع الأجزاء غير منقسمة بل متناهية وبذلك يثبت تناهى الزمان وحدوثه.

وبذلك طابق الأشاعرة بين موقفهم من الجوهر وموقفهم من الزمان.

فالجوهر الفرد متناهى عندهم - كما سبق - وكذلك الزمان فهو ذرات متصلة كل ذرة منها تمثل آناً .. والآن عندهم " هى الحال الكائنة التى طرأت ثم ذهبت والعقل يقضى بين الطروء وبين الفساد بالفصل"[٢] .

وهكذا أثبت الأشاعرة حدوث الزمان وتناهيه وذلك رداً على الفلاسفة القائلين بقدم الزمان والعالم ، وأن للزمان وجود مطلق - كذلك ذهب معظم الأشاعرة الى أن الزمان فى الذهن لا فى الخارج فالزمن هو مجموع الآنات ومعرفتها تؤدى الى معرفة الزمان فهو جملة أمور موقتة وبدون هذا الربط بين العوارض والحوادث لا يكون للزمان وجود وبمعنى آخر يصبح الزمان عندهم " " المتجدد المعلوم الذى يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقديران بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا".

ومعنى ذاك أن الزمان يكون بربط عرض مجهول بعرض معلوم فيقال حضر زيد عند طلوع الشمس - إذا كان وقت طلوع الشمس معلوماً أو يقال طلعت الشمس عند حضور زيد إذا كان حضور زيد معلوماً وبذلك ربط الأشاعرة بين الزمان وبين الحوادث من جهة وبينه وبين العقل المدرك لهذه

---

(١) شرح المقاصد جـ٢ ص٢٥٣.
(٢) أبوبكر بن العربى - العواصم من القواصم - ص١٤٥.

الحوادث من جهة ثانية فحين لايوجد عقل أو نفس مدركة واعية بتسلسل الزمان ومروره ، يفقد الإنسان إحساسه بالزمن .

وهذا ما أشارت اليه قصة أصحاب الكهف حيث يقول الله تعالى " فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عدداً " ثم يقول " وكذلك بعثناهم ليتسائلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم " ثم يقول: " ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً ".[١] وربما تأثر (كانت) فى العصر الحديث بهذا الاتجاه الأشعرى الذى يربط بين الزمان وبين العقل المدرك حيث ذهب كانت.

إلى أن الزمان والمكان مقولتان قبليتان أى أنهما مبادئ موجودة فى العقل فقط تفسر بهما الأحداث ،وليس لهما وجود خارج العقل .

فالزمان بهذا الوصف هو مجرد معطى من معطيات الوعى المباشر وهو مرتبط بالذات الإنسانية ، لأن الإنسان لا يعى نفسه إلا من خلال التغيرات التى تشكل حياته من توالى حالاته النفسية[٢].

المكان :

نحن نشاهد الجسم ينتقل ويتحرك من جهة الى جهة ، من جانب إلى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل اليه تارة بالحيز ، وتارة بالجهة وتارة بالمحاذاة وتارة بالجنب وتارة بالمكان.

فمكان الشئ هو الذى يكون فيه الشئ ،ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل.

وقد اختلف الفلاسفة فى أن هذا الشئ هل هو أمر تنفذ فيه ذات الجسم ويسرى فيه ، أو هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.

---

(١) الكهف: ٢٥ – وراجع ص٦٧ جـ٥ من المطالب العالية حيث يناقش الرازى هذا الرأى محاولاً تأييد موقف أفلاطون فى أثبات الزمان كجوهر مستقل.

(٢) راجع – تاريخ الفلسفة الحديثة – ليوسف كرم.

والرأى الأول هو مذهب أكثر العقلاء وقد قال به أفلاطون قديماً فالمكان هو الخلاء والفضاء – وبه قال معظم المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة والرأى الثانى هو رأى أرسطو ومن تأثر به من فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد.

وقد عرفوا المكان بأنه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى[1] فهو بعد مادى يحل فيه الجسم وقال أرسطو : إن للمكان طولاً وعرضاً دون عمق – لأنه سطح ممتد[2] ولقد كان من نتائج القول بالمكان الممتد القول بقدم العالم مما دفع المتكلمين المسلمين الى تبنى وجهة نظر خاصة فى القول بالمكان.

المكان عند المتكلمين :

رفض المتكلمون المفهوم الأرسطى للمكان ، لأنه مرتبط بمفهومه للزمان والحركة وقدم العالم.

ولذلك عرفوا المكان بأنه ما يستقر عليه الجسم ، وفرقوا بين المكان والحيز ، فالجوهر الفرد يشغل حيزاً من الفراغ لكنه لايشغل مكاناً ، لأنه ليس له أبعاد أوامتداد.

والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد ، فالحيز ينطبق على الجسم والجوهر معاً أما المكان فلا يوجد الا للجسم فقط ، وبذلك يكون الحيز أعم من المكان أما عند الفلاسفة فالحيز والمكان بمعنى واحد وهو بعد مادى يحل فيه الجسم أو ينفذ

---

(١) د. احمد امين – قصة الفلسفة اليونانية ص١٩٢ – وراجع النجاة ص١٣٤ لابن سيناء.

(٢) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٣ وراجع بالتفصيل جـ٥ ص١٦٧ وما بعدها من المطالب العالية.

ويلاحظ أن المكان الذى تتناوله الهندسة بالدراسة يطلق عليه اسم المكان الهندسى وهو مماثل للمكان الفيزيائى "الطبيعى" الذى له طول وعرض وعمق – الا أنه فارغ – وهو مكون من سطوح مستوية ومتوازية . وهذا هو المكان عند اقليدس ، وهناك امكنة هندسية لا اقليدية يفترض فيها أن السطوح منحنية وليست مستوية.

راجع كتاب – حقائق الوجود – ص٦٢٣، فؤاد كامل قدح.

فيه ويمنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له ، فى حين أنه عند المتكلمين بعد خال أو شئ موهوم أو نفى صرف يمكن الا يشغله شاغل.

ومن هنا فالمكان عند المتكلمين يكون إذا وجد فيه شئ أما إذا خلا من هذا الشئ سمى بالخلاء وهو الفراغ المتوهم الذى من شأنه ألا يكون مشغولاً .

وبمعنى آخر فالخلاء هو المكان بدون الأجسام - والمكان هو الخلاء بعد أن تشغله الأجسام.

وقد كان هذا القول لازماً من لوازم قول الأشاعرة بالجوهر الفرد اذ لابد من وجود الخلاء لتتحرك الجواهر.

وبينما قال أرسطوطاليس بفكرة الملاء (الجسم الممتد الذى لايترك فراغاً) وقال عن الخلاء إنه كإسمه أى لفظ خال من المفهوم[1] أثبت الأشاعرة فكرة الخلاء بعشرات الأدلة ومنها:

١ - الواقع المشاهد الضرورى فنحن حين نلقى مياهاً فى كوب مملوء بالتراب فان المياه تغوص فى التراب ، مما يدل على وجود فراغ نفذ منه الماء.

٢ - لو كان العالم ملاءاً للزم من حركة النملة حركة السموات والأرض ولامتنعت حركة الأجسام - فالجسم حين ينتقل من مكان إلى مكان ، فإما أن ينتقل إلى مكان فارغ أو ممتلئ ، فان كان فارغاً ، فقد صح القول بالخلاء وان كان مملوءاً ، فإما أن ينتقل الجسم الذى كان فيه أو لا ينتقل منه ، فان لم ينتقل اجتمع جسمان فى مكان واحد وهو مستحيل وان انتقل ثبت الخلاء.

٣ - ظاهرة التكاثف والتخلخل ، فالتخلخل هو تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً، والتكاثف هو رجوع الأجزاء الى ملء الخلاء المتخلخل[2] .

---

(١) جـ٥ ص١٦٧ من المطالب العالية.

(٢) قارن ص١٢٦ - من التصور الذرى فى الفكر الفلسفى - د. منى أحمد.

والخلاصة :

أن المتكلمين كانوا حريصين على اثبات حدوث العالم وتناهيه ، لذلك قالوا بما قالوا.

الزمان والمكان فى ضوء نظريات العلم الحديث :

اعتقد أرسطو بفكرة المكان المطلق والزمان المطلق ، وأن هناك حالة حركية طبيعية واحدة للأجسام المادية وهى حالة السكون ، وبقى الأمر هكذا الى أن جاء (جاليليو) (ونيوتن) وقرر أن السكون والحركة المنتظمة حالتان طبيعيتان لحركة الأجسام ، وأن الجسم المتحرك بسرعة منتظمة وفى خط مستقيم لا يحتاج الى قوة تعمل على استمرار حركته وإنما يتحرك بقوة دفع ذاتية ، مالم تؤثر عليه قوة خارجية – لذلك كان من الطبيعى الا يعتقد نيوتن بالمكان المطلق – كما كان يعتقد أرسطو اذ أن موقع جسم فى الفضاء يعتمد على حركة الراصد ، فلو كان الراصد واقفاً على الأرض ، فانه يرى الجسم مثل كرة طائرة فى الهواء فى مكان معين – بينما لو لاحظ نفس الكرة راصد آخر موجود داخل قطار يتحرك بسرعة منتظمة ، فإنه يلاحظ مكان الكرة مختلفاً – فالمكان إذا مصطلح نسبى وليس مطلقاً – ثم جاء جيمس كلارك فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وشاد بناء النظرية الكهرومغناطيسية التى قالت بأن سرعة الضوء ثابتة – ولكن هنا برزت مشكلة وهى أنه مادام المكان نسبياً فنسبة لأى مكان تكون سرعة الضوء ثابتة ؟ للاجابة على هذا السؤال افترض الفيزيائيون وجود مادة فى حالة سكون مطلق ينتقل خلالها الضوء أطلقوا عليها اسم الأثير وقالوا إن الأثير يتخلل الفضاء الكونى بأسره وبحيث تكون سرعة الضوء بالنسبة للأثير ثابتة – ولكنها تتغير إذا ما قيست نسبة لمراجع إسنادية متحركة بالنسبة للأثير ، ثم جاء اينشتين ١٩٠٥ بنظرية النسبية وأبطل فرض الأثير السابق وقال بأن سرعة الضوء ثابتة ولها نفس المقدار لجميع الراصدين بغض النظر عن حركتهم مادامت ثابتة وفى خطوط مستقيمة وأن سرعة الضوء هى الحد الأقصى من السرعات الذى لايمكن تجاوزه ومن

نتائج نظرية النسبية :

١ - تكافؤ الكتلة والطاقة أى أن طاقة الجسم = كتلته + سرعة الضوء.

٢ - أن الزمان نسبى وليس مطلقاً فهو مثل المكان ولذلك ادخل الزمان كبعد رابع بالاضافة للأبعاد المكانية الثلاثة (الطول - العرض - الارتفاع) وذلك فى حالة وصف الأحداث الفيزيائية كحركة الأجسام مثلاً(١) .

وسوف نوضح نسبية الزمان فيما يأتى :

النسبية فى الزمان :

أثبت اينشتين أن الزمن نسبى ، وتختلف مقاييسه، من كوكب إلى كوكب ، ذلك أنه مرتبط بدوران الكواكب حول نفسها وحول الشمس ،وبما أن حركات الكواكب ودوراتها مختلفة(٢) . فلا بد من اختلاف الزمان من كوكب الى كوكب على حسب سرعة هذا الكوكب أو بطئه.

ويضرب اينشتاين مثلاً افتراضياً فيقول لو أن الإنسان استطاع أن يتحرر من جاذبية الأرض وقوانينها الخاصة وانطلق فى الفضاء الكونى فى مركبة فضائية تسير بسرعة الضوء - (وهى أكبر سرعة أمكن للعلم قياسها حتى الآن وتستلزم تحول الجسم إلى شعاع غير مرئى والدقيقة الضوئية تساوى ١١ مليون ميل فى الساعة والساعة الضوئية تبلغ ٧٠٠ مليون ميل تقريباً ، وأما السنة الضوئية فهى تبلغ ستة بلايين ميل أى الرقم ٦وعلى يمينه

---

(١) راجع ص١٣٢ من مجلة كلية عجمان للعلوم والتكنولوجيا - د. يوسف على محمود - عرضه لكتاب (هونغ).

(٢) يدور كوكب عطارد حول الشمس فى ٨٨ يوماً وحول نفسه فى نفس المدة ويدور (الزهرة) حول الشمس ٢٢٤ يوماً بينما تدور الأرض حول الشمس فى ٣٦٥ يوماً تقريباً وحول نفسها فى ٥٦ دقيقة و٢٣ ساعة (والمريخ) يدور حول الشمس فى ٦٨٧ يوماً تقريباً وحول نفسه فى ٣٧ دقيقة و٢٤ ساعة أما (زحل) فيدور حول الشمس فى حول ٢٩ سنة وحول نفسه فى ١٠ ساعات ، وأورانوس ، يدور حول الشمس فى ٨٤ سنة وحول نفسه فى احدى عشرة ساعة تقريباً ، (نبتون) يدور حول الشمس فى ١٦٤ سنة وحول نفسه فى ١٦ ساعة تقريباً . أما بلوتو فيدور حول الشمس فى ٢٤٧ سنة راجع كتاب (ظواهر جغرافية فى ضوء القرآن الكريم) - د. ابراهيم حسن النصيرات.

١٢صفر) – لمدة سنتين ثم يعود الى الأرض بعد عامين فقط من الرحلة الكونية، فيجد كل الأصدقاء من جيله قد ماتوا ، ويجد سكاناً جدداً وحضارات فهذه المدة تساوى قرنين بحساب زمن الأرض[١] .

وهكذا ربط اينشتاين بين الأجرام[٢] فاستنتج نسبية الزمن .

وحينما نعود الى القرآن نجد كثيراً من الاشارات الواضحة إلى إمكان نسبية الزمن وخذ على سبيل المثال قول الله تعالى " الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش"[٣] .

وقوله : "قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له انداداً

---

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، اينشتاين والنظرية النسبية ص٨٠ – دار القلم – بيروت سنة ١٩٧٤ .

(٢) النسبية من النظريات العلمية المعقدة التيتحتاج إلى عقول راقية وتعمق فى النظريات الرياضية وخلاصتها باختصار انها ادخلت بعداً رابعاً فى دراسة الكون والانسان وهو الزمان وقد كان العلماء سابقاً ينظرون فى الجرم إلى أبعاده الثلاثة وهى الطول والعرض والعمق فهى تساوى الكتلة او الحجم الا أن اينشتاين أثبت أن الأجسام مكونة من ذرات فى حركة دائمة وبما أن الزمن مرتبط بالحركة (اذ هو كما قال الفلاسفة الفاصل بين حركتين) اذاً لابد أن يحسب حسابه عند دراسة الأجسام ، فلا تكتفى بالطول والعرض والعمق ، بل لابد أن من ادخال عنصر الزمن أى عنصر السرعة التى تتحكم فى طول المادة وكتلتها وفى طاقتها وبالتالى فى مدة بقائها).
ونضرب مثالاً بسيطاً على هذا فنقول : أن ابعاد الانسان المعروفة هى الطول والعرض والعمق ولكن اذا افترضنا أن هذه الأبعاد قد ثبتت فلم تتغير لمدة أسبوع من الزمان فهل يمكن أن نصدق أن الشخص لم يتغير فيه شئ خلال هذا الأسبوع أم أنه قد تغير عمره وزادت أيامه مثلاً، هذا المنزل الذى نراه منذ سنة هل هو حقيقة على ماهو عليه أم أن مرور الزمن قد غير فيه بعض الشئ ، اذا فالزمن شئ جوهرى يضاف إلى الكتلة اذا أردنا دراستها دراسة علمية صحيحة ، وأى شئ موجود لابد أن يكون موجوداً فى زمان وما لا دخل للزمن فيه من الحوادث لا وجود له ، فلا نستطيع أن نقول عن شئ ما حادث أنه موجود فقط ، بل نقول موجود فى زمان كذا ، وهذا ما سماه اينشتاين بالمتصل (الزمكانى) وبما أن الزمن مرتبط بدورة الافلاك وحركتها اذا فهو نسبى .
راجع ص١١٤ من كتاب شواهد العلم فى هدى القرآن، وص٨٨ من كتاب اينشاين والنظرية النسبية وص٣٥٨ من كتاب قصة الإيمان لنديم الجسر.

(٣) الفرقان: ٥٩.

ذلك رب العالمين "[1] .

فما مفهوم هذه الأيام ياترى ؟ هل هى الأيام بحسابنا المعروف.

كلا ، لأن العلم الحديث يقول إن تكوين الأرض قد استمر مئات الآلاف من السنين .

كما أن القرآن يشير فى آيات أخرى الى ان أيام الله غير أيام الناس فيقول "وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون"[2].

ويقول "يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون"[3]. كما يقول : " تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة"[4].

إذا فوحدات الزمن نسبية ويختلف قياسها ، ومع أن الله سبحانه وتعالى فوق الزمان لأنه خالقه إلا أنه يخاطب الناس على مقدار عقولهم ، مما يجعل كلام اينشتاين عن نسبية الزمان ليس جديداً ولا غريباً على عقولنا مادام مرتبطاً بدورات الأفلاك حول نفسهاوحول الشمس[5] ومدى سرعة أو بطء هذه الدورات[6].

---

(١) فصلت: ٩.

(٢) الحج: ٤٧.

(٣) السجدة: ٥.

(٤) المعارج: ٤.

(٥) راجع ص٤٧٦، وص٧٠٧ من "المنتخب من تفسير القرآن الكريم".

(٦) تدور الأرض حول محورها بسرعة الف ميل فى الساعة وهناك كواكب أخرى تسير بسرعة أقل أو أكثر من هذه السرعة مما يترتب عليه اختلاف الزمن من كوكب إلى آخر، راجع كتاب – القرآن وبناء الانسان – صلاح عبدالقادر – ص١٥ – جدة سنة ١٩٨٢م.

المبحث الثانى

العلة والمعلول

زعم أرسطو أنه مادامت الأشياء الموجودة لها هيولى وصورة والصورة هى التى تخرج الهيولى من القوة الى الفعل ، فإن العلة إنما تطلق حقيقة على الصورة ومجازاً على الهيولى ويمكن تقسيم العلة الصورية الى ثلاثة أقسام يضاف إليها الهيولى بوصفها داخلة فى التعيين من حيث أنها شرط لتحقق الصورة بانضمامها إليها فبذلك تكون لدينا علل أربع هى : المادة والصورة والحركة والغاية.

العلة المادية : هى ما منه يتكون الشئ فالمعدن الأصفر قد يكون تمثالاً -وقد يكون ديناراً- وقد يكون مفتاحاً أو غير ذلك من الصور .

أما العلة الصورية : فهى صورة الشئ بعد خروجه من القوة إلى الفعل وهى فى مثالنا الذى ضربناه فكرة الفنان عن التمثال أو فكرة الصانع عن الدينار والمفتاح قبل صنعها.

أما العلة الفاعلة أو المحركة : فهى التى تشير إلى الفاعل كالفنان والصانع.

أما العلة الغائية : فهى الحالة النهائية أو التامة التي خرج من أجلها الشئ من القوة إلى الفعل وهى فى مثالنا صورة التمثال النهائية - وتداول الدينار ، والانتفاع بالمفتاح.

وهكذا يفصل لنا ارسطو علل الموجود الطبيعى ويفسر لنا الحركة والتغير فى الكون ، ومع أن الفلاسفة السابقين قد فسروا الحركة والتغير تفسيراً مادياً كما فسرها الا أنه يمتاز عنهم باثبات العلة الغائية بينما قال السابقون بالصدفة والاتفاق[1] ، ومع ذلك فلم يعترف ارسطو بالإرادة الالهية ولم يفسح لها مجالاً حين رد علل الموجودات إلى أسباب طبيعية ضرورية كامنة فى المادة

(١) راجع ص٧٨ - من تاريخ الفكر الفلسفى - ارسطو - د. محمد أبو ريان.

نفسها ومعنى هذا فتح المجال للتفسيرات الميكانيكية التى تفترض الاستغناء عن وجود الله وإرادته.

موقف المفكرين المسلمين من قانون التعليل :

رأى المفكرون المسلمون وعلى رأسهم الأشاعرة أن القول بضرورية العلاقة بين العلة والمعلول يؤدى الى امكان الاستغناء عن الخالق مادامت الأشياء تؤثر بطبعها طبقاً لحتمية العلاقة بين الأسباب والمسببات.

كما رأوا أن هذا القول يخضع الارادة الالهية لسلسلة الأسباب والمسببات حيث تدور فى اطارها دون استقلاله كما أنه يقضى على القول بالمعجزات ، لأن المعجزات خرق للسنن الكونية وهو مستحيل طبقاً لحتمية العلاقة بين الأسباب والمسببات(١)

ومن هنا رفض امام الحرمين قانون التعليل بهذاالمعنى السابق فقال بأن قانون التعليل لا أصل له اذ لا علة ولا معلول عندنا "(٢).

أما الامام الغزالى فقد وقف أمام هذا القانون موقفاً علمياً فهو لم يرفض قانون التعليل فى حد ذاته بل قرر أنه قانون عقلى بديهى حيث نص فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد على أن مبدأ التعليل مبدأ أولى فى العقل ولا يتوقف فيه الا جاهل بمعانى الالفاظ ، أما إذا فهمها فلا بد أن يصدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً(٣).

الا أن الغزالى قد فرق بين العقل والحس وقرر أن التلازم بين العلة والمعلول ضرورى عقلاً لا حساً ومن هنا يقول الغزالى عن علاقة العلة بالمعلول من ناحية الحس " الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً

---

(١) راجع ص٥٤ من كتاب المعجزة والاعجاز للمؤلف.

(٢) راجع البرهان لامام الحرمين جـ١ ص ٩١ - كما ذهب الى مثل هذا الرأى فى العصر الحديث "ديفيد هيوم" الذى قرر أن مبدأ السببية لا وجود له أصلاً لا فى العقل ولا فى الحس ، و ما هو الا خدعة من الخيال الذى يميل الى فرض الروابط بين الأشياء ، دون ارتباط بينها -تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٧٥ - يوسف كرم - القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٣) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد - ص١٦ - القاهرة سنة ١٩٦٢م.

ليس ضــرورياً عندنا بل كل شــيـئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هـذا ولا اثبـات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر"(١)

ومن هنا هاجم الامام الغزالى الفلاسفة الذين تأثروا بأرسطو وقال بأن السـبب الأول فى كل شئ هو الله ، وأن الأسـبـاب المادية على الرغم من أنـهـا تؤثر فى مسبباتها – الا أنها لا تؤثر بطبعها بل بقدرة الله الذى يستطيع أن يسلبـهـا خاصـية التـأثير اذا شاء ،وبهذا فـالعـلاقة بين الأسباب والمسببات الظاهرة يمكن أن تتخلف – مجرد امكان عقلى – بناء على عموم القدرة الالهية ومع ذلك فالتخلف مستحيل واقعاً ، ولو أمكن التخلف لأعلمنا الله بذلك(٢).

وهكذا يحـافظ الامام الغزالى على قداسة العقيدة وعلى قوانين العلم فى آن واحـد دون أى تعارض بين هذا وذاك وذلك خـلافاً لموقف الفلاسـفـة الذين أخذوا فلسـفـة أرسطو مأخـذ التسليم من أمـثـال ابن سينا وابن رشـد وبعض المعتزلة على ما فى هذه الفلسفة من مساس بالعقيدة الاسلامية.

وهذا الموقف العلمى الذى وقـفـه الامـام الـغـزالى هو مـا أكدته المعطيـات العلمية الحديثة فى القرن العشرين.

يقول أحد فلاسـفـة العلم المعاصرين : "إن مـا يسمى بالعلية ليس الا مـلاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه فى الماضـى ، أما أن هذا التـعـاقب سيستمر فى المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وانما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعبر عنه بمفهوم الاحتمال"(٣).

فليس من الضـرورى أنه إذا حـدثت الظاهرة (أ) أن تحـدث الظاهرن (ب) وإنما طبقاً لنظرية الاحتمالات التى وضـعـها كينز : لو حدثت الظاهرة (أ) فـانه يحتمل أن تتبعها الظاهرة (ب)(٤) .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص٢٣٩ – دار المعارف – القاهرة.

(٢) راجع ص٥٤ من كتاب المعجزة والاعجاز للمؤلف.

(٣) راجع بحث – قصور العلم – ص٥ – للدكتور يحيى هاشم.

(٤) راجع كتـاب – شواهد العلم فى هدى القرآن – ص٦٣ – مـحـمـد سعدى المقدم –= القاهرة ١٩٥٠م.

وبالتالى فالعلل والمعلولات ليست خاضعة للضرورة الحتمية – كما قال ارسطو – بل لقانون أعلى وأسمى هو قانون "ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن". .

وخذ مثالاً على ذلك " عنصر الراديوم" الذى يعتبر عنصراً مشعاً ، تتحول اليكتروناته الى حطام تلقائياً دون سبب معروف حتى الآن ، وقد أجرى العلماء تجارب كثيرة لكى يصلوا الى سبب اشعاع الراديوم ولكنها فشلت جميعاً ، وهم يجهلون حتى الآن سبب تحطم اليكترونات الراديوم وخروجها عن النظام النووى لعنصر الراديوم[١] وبالتالى فالعلم لا يخضع لحتمية العلاقة بين العلة والمعلول وإنما هناك عقل ومدبر هو الذى يدبر شئون العالم ويعطى للأشياء خصائصها ، ثم يسلبها منها إذاشاء.

---

(١) وحيد الدين خان – الدين في مواجهة العلم – ص٣٢ – القاهرة سنة ١٩٧٤م.

المبحث الثالث

الواجب والممكن

قال علماء الكلام : اقسام الحكم العقلى ثلاثة هى :

الواجب ، والممكن ، والممتنع.

والواجب هو الثابت الذى لاتقبل ذاته العدم أصلاً والممكن : هو ما تقبل ذاته الوجود تارة والعدم تارة أخرى. والممتنع : هو المنفى الذى لا تقبل ذاته الوجود أصلاً. وواجب الوجود واحد لا شريك له وهو الله سبحانه وتعالى والممكن والوجود : هو كل ما سوى الله .

والممتنع ويسمى بالمستحيل مثل اجتماع النقيضين – أو وجود شريك لله سبحانه وتعالى . الا أن الفلاسفة قد قسموا واجب الوجود الى قسمين وهما :

واجب الوجود لذاته وهو الله.

وواجب الوجود بغيره وهو العالم ، ومن هنا أصبح العالم واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته[1] .

وقد كانت هذه الفكرة محاولة منهم لتبرير قدم العالم كما سنوضحه فى المبحث الرابع ان شاء الله.

وعلى أية حال ، فليس هناك ما يدعو الى العدول عن التقسيمات المعتمدة التى وضعها علماء الكلام الى هذه التقسيمات المغرضة التى تبناها الفلاسفة. وسوف نتحدث عن صفات الواجب والممكن واحكامها فيما يلى :

أحكام الواجب[2] :

١ – أن وجوده من ذاته لا من غيره ،وما بالذات لا يتخلف ومن هنا فهو مستغنى فى وجوده عن أى سبب خارجى ، ولذلك كان وجوده قديماً لا أول له ولانهاية.

---

(١) راجع النجاة – ص٢٨٣ ابن سينا.

(٢) راجع ص٩٣ وما بعدها من المحصل للرازى.

٢ - وبالتالى لا يسأل عاقل عن من أوجده ، لأنه مادام وجوده لذاته - فلا يمكن أن يكون غير موجود فى زمان معين ثم اعقبه وجوده والا لما كان واجب الوجود اذ أن واجب الوجود هو الذى متى فرض غير موجود نشأ منه محال.

٣ - ان الواجب غير مركب من أجزاء ، لأن المركب يفتقر الى أجزاءه والواجب الوجود بذاته غير مفتقر إلى شئ " قل هو الله أحد الله الصمد" فهو واحد لا شريك ،وأحد فى ذاته لا يتركب من أجزاء ،وكيف يكون كذلك وهو المقصود بالحوائج وحده والمستغنى عن كل ما سواه.

٤ - أن الواجب لا يتعدد ، فلا يمكن أن يكون أكثر من واحد.

٥ - أن الواجب لا يجوز عليه العدم ، لأنه مادام وجوده من ذاته ، فإن ما بالذات لايتخلف أزلاً وأبداً ، ولو جاز عليه العدم لما كان واجباً.

أحكام الممكن :

١ - أن ذاته لا تقتضى وجوداً ولا عدماً ، اذ لو اقتضت الوجود لكان واجباً ولو اقتضت العدم لكان ممتنعاً وهو خلاف الفرض ومن هنا يقول الرازى : " الممكن هو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من عدمه محال[1].

٢ - أن الإمكان الذاتى وصف ملازم له ، لايتخلف عنه ، لأنه لو تخلف عنه لكان إما واجباً وإما ممتنعاً اذ ليس هناك قسم رابع وتلك هى أحكام العقل.

٣ - أن الإمكان هو السبب الوحيد فى احتياج الممكن إلى سبب يرجح وجوده على عدمه اى أن طبيعة الممكن بذاتها تستدعى الاحتياج إلى موجد - وهذا الموجد هو الواجب - إذ الممتنع فاقد الوجود فيكف يعطيه لغيره ، يقول الله تعالى " أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون " : فغير شئ هو العدم و (هم الخالقون) اى أن الممكن هو الذى أوجد ذاته وكلاهما

---

(١) المرجع السابق ص١٠١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مستحيل فلم يبق الا أن الخالق والموجد هو الواجب.

لذلك يمكن أن نسأل عن سبب وجود الممكن - ولايمكن أن نسأل عن سبب وجود الواجب ، من الممكن أن يقال : من خلق العالم وليس من الممكن أن يقال (من خلق الله) كما هى الشبهة التى يضعها الشيطان فى أذهان ضعاف الايمان.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " لايزال الناس يتسائلون حتى يقال خلق الله الخلق فمن خلق الله ، فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله"(١) .

٤ - وكما أن وجود الممكن يحتاج إلى سبب فان استمرار بقائه يحتاج إلى نفس السبب.. لأن علة الحاجة هى كونه ممكناً والإمكان لازم لماهية الممكن فهى دائماً محتاجة.

٥ - وكذلك فان عدمه لابد أن يكون لسبب خارجى لأن(٢) ذاته لا تقتضى وجوداً ولا عدماً فهو يستوى فيه طرفا الوجود والعدم - وما دام طرف الوجود قد رجحه مرجح فان طرف العدم يحتاج إلى نفس المرجح " كل شئ هالك إلا وجهه".

---

(١) رواه مسلم.

(٢) محمد جواد مغنية - معالم الفلسفة الاسلامية - ص٣٨ - بيروت ١٩٨٦م.

المبحث الرابع

القدم والحدوث

القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، والحادث هو الموجود بعدم العدم.

فهل العالم قديم أم حادث ؟ وهل هو أزلى لا بداية لوجوده أو هو مخلوق وله خالق كان موجوداً قبل وجوده.

وقد رأينا كيف ذهب أرسطوطاليس الى قدم الهيولى والصورة وهى مادة العالم كما ذهب الى قدم الزمان والمكان والحركة وهى لواحق المادة وصفاتها ومن هنا قال أرسطوطاليس وتابعه فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد - خلافاً للكندى - قالوا جميعاً بأن العالم قديم لا أول لوجوده.

وقد استدلوا على ذلك ببعض الشبهات منها :

١ - أن العلة الأولى ثابتة لا يلحقها التغير ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه خالقاً للعالم للزم الا يخلق أبداً - لأن حركة الخلق والايجاد لو كانت حادثة للزم الحاق التغير بذات المحرك الأول - إذا ينتقل من عدم الحركة إلى الحركة ومن عدم الخلق إلى الخلق، مما يستلزم قدم الحركة وبالتالى قدم المتحرك وهو العالم وبصورة أخرى:

فالعالم صادر عن الله بالقدرة القديمة - فلابد أن يكون المقدور قديماً، لأنه يستحيل صدور حادث عن قديم، لأننا إذا اقترضنا وجود الله ولا عالم معه وجب أن نقول إن صدوره عنه بعد ذلك يقتضى تجدد مرجح خارجى مما يؤدى إلى الحاق التغير به.

وقد تناسى أرسطو وأتباعه أن الإرادة القديمة قد تعلقت بخلق العالم فى وقت معين وحينما جاء الوقت خلقه الله بنفس القدرة القديمة وبنفس الارادة القديمة دون حاجة إلى وجود مرجح خارجى ودون

الزام لإلحاق التغير بذاته ، وهكذا يكون التغير فى المقدور وليس فى القدرة ، فى المخلوق الحادث وليس فى الخالق القديم. وبالتالى فقدم العلة لايستلزم قدم المعلول.

٢ - قال أرسطو إن الهيولى أزلية أبدية ولو كانت حادثة لحدثت عن موضوع، لكنها هى الموضوع الذى تحدث عنه الأشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف محال(١).

وواضح أن هذه الشبهة مصادرة على المطلوب وتكرار للدعوى من خلال الدليل ، لأن الهيولى هى مادة العالم ، فكأن أرسطو يقول العالم قديم والدليل على ذلك قدم أحد مكوناته. تلك هى أقوى الحجج التى استند اليها الفلاسفة فى القول بقدم العالم ولهم بعد ذلك مغالطات وأباطيل لا تستقيم أمام المنطق مما يعفينا من التعرض لها(٢).

العقيدة الاسلامية ومشكلة القدم والحدوث:

قامت العقيدة الاسلامية بصفة خاصة ، وسائر الأديان السماوية بصفة عامة على أساس أن العالم حادث ومخلوق بعد العدم ،وقد اتفقت جميع الأديان على أن القديم والأزلى والواجب واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، وأنه كان ولا شئ معه - ثم خلق الأشياء بقدرته وارادته القديمة ، فهو أعلم بالحقيقة وبكيفية الخلق من الفلاسفة.

واذا كان الله تعالى أخبر بخلق العالم بعد العدم ، كيف يأتى الفلاسفة لكى يقولوا إن هذا لا يليق بذاته ويلحق به النقض والتغير فهل هم أعلم بالله من ذاته وأعلم به من رسوله الذى قال " كان الله ولا عالم ثم كان ومعه العالم".

واذا كان الله يقول عن نفسه " هو الأول والآخر"(٣) أى الأول قبل وجود الأشياء - والباقى وحده بعد فناء الأشياء يقول موسى بن ميمون "ولاشك أن

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٥ - والرازى محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص١٧١.
(٢) راجع بالتفصيل تهافت الفلاسفة للامام الغزالى.
(٣) الحديد: ٣.

ثمة أشياء تعمنا ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والمسلمين وهو القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات"[1].

ومن هنا جاء فى سفر التكوين "وقال الله ليكن نور فكان نور"[2] وجاء فى الانجيل " لقد خلق الله فى البداية السموات والأرض" وفى القرآن الكريم جاء عدد كبير من الآيات التى أثبتت الخلق ومنها قوله تعالى :

" قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين ، وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين"[3] وفضلاً عن هذه الأدلة النقلية التى تملك وحدها الفصل فى تلك القضية الغيبية ، فان المتكلمين قد أثبتوا حدوث العالم من خلال الأدلة العقلية والتى منها:

١ – **دليل التغير ومضمونه** : أن العالم مكون من جواهر وأعراض وهذه الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل ما يقبل التغير من وجود إلى عدم أو من عدم إلى وجود ، فهو حادث – وبما أن الاعراض ملازمة للجواهر ولا تقوم بنفسها، فإن الجواهر تكون حادثة أيضاً وبهذا يكون العالم بكل مكوناته حادثاً وموجوداً بعد العدم ومخلوق بعد إن لم يكن.

٢ – **دليل التناهى** : وقد وضحه البغدادى بقوله : إن الأرض والسماوات متناهية بدليل دوران الشمس والقمر والكواكب كل فى مداره إلى أن يعود إلى مشرقه الذى منه سار وبذلك تكون الأرض متناهية بتناهى حركات الأفلاك[4].

— كما أثبتوا تناهى العالم ببرهان التطبيق ومضمونه :

أننا لو فصلنا جزءاً محدوداً من الجسم المفروض أنه لا نهاية له فالباقى من هذا الجسم إن كان متناهياً فهو المطلوب ، وإن فرض غير متناه وأرجعنا

(١) موسى بن ميمون – دلالة الحائرين – ص٢٨٦.
(٢) سفر التكوين – الاصحاح الأول – فقرة ٤.
(٣) فصلت: ٩ – ١٠.
(٤) راجع ص٦٦ – من أصول الدين للبغدادى.

اليه الجزء الذى فصلناه منه – يكون معنى ذلك أن الجسم بعد أن أقتطعنا منه جزءاً كان غير متناه وأنه بقى كذلك غير متناه أيضاً بعد أن زدنا عليه ما اخذناه منه أولاً – ولكن هذا الجسم بعد الزيادة لاشك أن أكبر منه قبلها ، فاذا كان فى كلا الحالين غير متناه تكون النتيجة أن اللامتناهى أكبر من اللامتناهى وأن الكل بمقدار الجزء وهو محال. اذا فلا بد أن يكون الجسم متناهياً – وهو معنى الحدوث[1].

وقد الزم المتكلمون الفلاسفةَ عدة الزامات كلها باطلة لكنها لازمة لقولهم بقدم العالم ومنها:

١ – ان لايحتاج العالم الى موجد ما دام أنه لابداية له.

٢ – تعدد القدماء وهو شرك صريح.

٣ – صدور العالم عن الله بالاضطرار ، فيكون الله مسلوب الارادة.

٤– عدم قدرة الله على إفناء العالم والاتيان بعالم آخر يحشر الناس فيه للحساب ، لقوله تعالى : "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات" لأن هذا العالم ما دام أنه لم ينتقل من العدم إلى الوجود ، فهو لا ينتقل من الوجود إلى العدم ، فما ثبت قدمه ، استحال عدمه[2].

وقد حاول ابن سينا جاهداً أن يوفق بين الدين والفلسفة فى تلك القضية فقال بأن للقدم عدة معانى منها القدم الذاتى – والقدم الزمانى ، فالقديم بالذات هو ماكان وجوده من ذاته والقديم بالزمان هو الذى لا أول له غير أن وجوده ليس من ذاته بل من علة قديمة بالذات.

وعليه يكون تقدم الله على العالم هو تقدم بالذات لاتقدم[3] بالزمان ومن

---

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية – ص٧٥ – تحقيق أبوريدة سنة ١٩٥٠م.

(٢) محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الاسلامية – ص٦٧.

(٣) قال ابن سينا بأن أنواع التقدم خمسة – تقدم بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين وبالزمان – كتقدم الابن على الأب، وتقدم بالمرتبة كالتقدم فى الصف أو الوظيفة – وبالكمال كتقدم العالم على الجاهل. وبالعليه كتقدم العلة على المعلول – راجع ص٢٢١ – من تاريخ الفلسفة العربية – د. جميل صليبا.

الواضح أن هذه المحاولة لم تحل الاشكالات الكثيرة التى وقع فيها الفلاسفة بسبب قولهم بقدم العالم واهمها مشكلة تعدد القدما ، وصدور العالم عن الله بالاضطرار واستغنائه عن الخالق . كذلك حاول ابن رشد أن يوفق بين النصوص القرانية التى أفادت الخلق وبين نظرية أرسطو فى القدم ، الا أنه للأسف قام بمحاولة لتأويل الآيات القرآنية لحساب تبرير نظرية أرسطو ، فقد اعتبر رأى أرسطو صحيحاً – وكأنه هو الوحى المنزل عنده – وبناء عليه بدأ فى تأويل الآيات بما يتفق ورأى أرسطو ، فقال :

إن القول بقدم العالم لا يتعارض مع الشرع اذ لايوجد فى النصوص الدينية ما يفيد خلق العالم من العدم – بل هناك ما يفيد وجود مادة قبل خلق كل شئ . ويستدل على ذلك بقول الله تعالى : " وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء"[1].

فظاهر الآية أن السموات والأرض مخلوقتان من شئ ، فقد كان هناك العرش والماء وكذلك قوله : " ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال وللارض ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين"[2] فهو يقتضى أن السموات والأرض خلقتا من شئ[3].

وهكذا يفسر ابن رشد الخلق بأنه خلق من شئ فهو تحول الشئ من القوة إلى الفعل ومن المادة إلى الصورة وبذلك يعتمد على نظرية أرسطو فى الصورة والمادة الأزليتان.

ومن الواضح أن كلام ابن رشد لا يهدم فكرة الخلق والحدوث من العدم فمن الممكن أن نرد عليه بتعدد مراحل الخلق – فالله سبحانه وتعالى خلق مادة السموات والأرض وهى الدخان والماء وغيرها من المواد – ثم خلق منها الأرض والسموات – وبالتالى تكون المادة الأساسية مخلوقة وحادثة.

---

(١) هود: ٧.
(٢) فصلت: ١١.
(٣) راجع فصل المقال ص١٣ – والكشف عن مناهج الأدلة ص١٤٠ – ابن رشد.

واذا كان الفلاسفة يتمسكون دائماً بهذا السؤال ، كيف توجد الأشياء من لاشئ؟ ويفترضون أن الشئ لا يأتى من العدم فاننا نقول لهم ومن أين جاء ذلك الشئ الأول الذى هو مادة الأشياء (الهيولى مثلاً) فاذا وجد من شئ آخر، اعدنا التساؤل إلى مالا نهاية ولا حل أبداً لتلك المشكلة الا أمر الله وارادته فهو اذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، وبالتالى فنحن نتحدى الفلاسفة وسائر الملحدين أن يحلوا لنا معضلة وجود الكون حلاً سليماً دون أن يرجعوا إلى قدرة الله وارادته ووحيه الذى فصل فى هذه الأمور المغيبة التي ليس للعقل فيها مجال. واذا تجاوزنا عن هذه المناقشات العقلية بين الفلاسفة والمتكلمين وما يلزمه كل فريق للآخر من الزامات ، وجئنا الى نظريات العلم الحديث فى القرن العشرين، فاننا نجد العلم قد فصل فى هذه المشكلة فصلاً نهائياً لحساب الدين لا لحساب الفلسفة .

العلم وقضية القدم والحدوث :

مع بداية القرن العشرين اكتشف العلماء "القانون الثانى للحرارة الديناميكية" وهو قانون "الطاقة المتاحة" الذى اثبت بما لايدع مجالاً للشك – أن العالم حادث – فقد أثبت هذا القانون : أن الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حرارى) إلى (عدم حرارى) والعكس غير ممكن وهو أن تنتقل هذه الحرارة من (وجود حرارى قليل) أو (وجود حرارى عدم) إلى (وجود حرارى أكثر).

وبناء على هذا الكشف العلمى الهام فإن (عدم كفاءة عمل الكون) تزداد يوماً بعد يوم ولابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات وحينذاك لا تبق هناك طاقة مفيدة (للحياة والعمل) وسوف تنتهى الحياة .

وبما أن الحياة قائمة والطاقة موجودة فإن العالم حادث لأنه لوكان أزلياً لكانت الطاقة قد انتهت منذ أزمان طويلة.

يقول السير جيمس : "تؤمن العلوم الحديثة بأن عملية تغير الحرارة سوف تستمر حتى تنتهى طاقاتها كلية ولم تصل هذه العملية حتى الآن إلى آخر درجاتها : لأنه لو حدث شئ مثل هذا لما كنا الآن موجودين على ظهر

الأرض حتى نفكر فيها. إن هذه العملية تتقدم بسرعة مع الزمن ، ومن ثم لابد لها من بداية ولابد أنه قد حدثت عملية فى الكون يمكن أن نسميها (خلقاً فى وقت ما) "الحدوث" حيث لايمكن أن يكون هذا الكون أزلياً[1].

كذلك يشير فرانك ألن – عالم الطبيعة البيولوجية[2] إلى أن : قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً وأنها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هى الصفر المطلق ، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة ولامناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضى الوقت ، أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض الغنية بأنواع الحياة ، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة فهو اذا حدث من الأحداث"[3] .

وهكذا تؤكد لنا قوانين العلم الحديث خطأ رأى القائلين بقدم العالم وأزليته حيث أكدت قوانين (الديناميكا الحرارية) أن الانتقال الحرارى مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة ، وأنه لا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية ، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة ، ومعنى ذلك : أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو طبيعية ، ومعنى ذلك انتهاء الحياة.

ولكن بما أن الحياة لاتزال قائمة ، ولاتزال العمليات الكيماوية والطبيعية تسير فى طريقها ، فاننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لايمكن أن يكون أزلياً والا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط فى الوجود.

---

(١) راجع ص٥٠ من كتاب الاسلام يتحدى – وحيد الدين خان.

(٢) حاصل على الدكتوراه فى الطبيعة البيولوجية، وكان أستاذاً للطبيعة بجامعة مانيتوبا بكندا حتى سنة ١٩٤٤م.

(٣) الله يتجلى فى عصر العلم – ص٦.

وهكذا يثبت العلم أن لهذا الكون بداية.

بل لقد أثبت العلم الحديث قضية الحدوث بما هو أكثر من ذلك، حيث حدد الزمان الذى وجد فيه الكون وأثبت أن الكون بدأ دفعة واحدة منذ خمسة بلايين سنة.

يقول رونالد روبرت – أستاذ الكيمياء الجيولوجية : لقد تمكنا من تحديد عمر التكوينات الجيولوجية باستخدام العلاقات الاشعاعية ،وهناك طرق كثيرة نستخدمها لتقدير عمر الأرض ، ولكن نتائج هذه الطرق تشير كلها إلى أن الكون قد نشأ من نحو خمسة بلايين سنة ،وعلى ذلك فان هذا الكون لايمكن أن يكون أزلياً ، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أى عناصر اشعاعية[1] .

وهنا نلاحظ أن العلم التجريبى جاء متوافقاً مع آيات القرآن الكريم التى أكدت الخلق : (قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً)[2] .

---

(١) السابق – ص٨٥.
(٢) فصلت: ٩.



الفصل الثانى

ما بعد الطبيعة

تمهيد :

تدور مباحث ما بعد الطبيعة حول الموجودات اللامادية التى لاتخضع للحس المباشر ، بل تأتى من طريق الاستنباط العقلى أونصوص الوحى وهى ما يطلق عليها اسم الغيبيات مثل الله والنفس والعقل والملائكة وغيرها من مسائل الغيب التى أمرنا بالايمان بها.

وقد حاول الفلاسفة قديماً وحديثاً أن يتعرفوا على حقائق ما بعد الطبيعة، فمنهم من ضل الطريق ،ومنهم من حاول أن يقترب من الحقيقة ولكن واحداً منهم لم يصل إلى الحقيقة المطلقة فى هذا العالم الغيبى ، وأنى له ذلك والوسيلة التى يستخدمها محدودة وقاصرة وهى أشبه بقطعة من الخشب يحاول بها إنسان أن يعبر بحراً متلاطم الأمواج - ألا وهى العقل.

وقد تطور البحث فى مسائل الميتافيزيقا منذ بداية الفلسفة اليونانية وحتى اليوم ..، فقد بدأت الفلسفة اليونانية منكرة لما بعد الطبيعة زاعمة أن الوجود يتشكل من عنصر واحد هو العنصر المادى فقط. هكذا زعمت معظم المدارس الفلسفية اليونانية قبل أفلاطون ولكن منذ ظهور أفلاطون وأرسطو بدأ البحث فى مسائل الميتافيزيقا وقامت محاولات كثيرة لاستكناه هذا العالم ، ثم عادت الفلسفة مرة ثانية إلى الإنكار فى عصور الرواقية والابيقورية والشك .. وهكذا ظل البحث فى هذه المسائل بين الاعتقاد والإنكار حتى اليوم ، فقد ظهرت فى الغرب مدارس كثيرة حاولت إنكار ما بعد الطبيعة مثل المدرسة التجريبية والوضعية المنطقية والبراجماتية والماركسية والوجودية.

غير أن مسائل الميتافيزيقا فى القرن العشرين أخذت بعداً آخر وخصوصاً بعد ظهور النظريات العلمية الحديثة التى قامت على أساس من الغيبيات مثل نظرية النسبية عند اينشتاين.

وهكذا فالغرب الذى ظل طيلة القرون الثلاثة الماضية يحارب الميتافيزيقا ، ويناصر الاتجاه المادى الإلحادى ، قد عدل بعض الشئ من مواقفه تجاه الميتافيزيقا ، وأصبح يشعر بالحاجة إلى إعادة التوازن وإلى صيغة أخرى من صيغ التفكير ، صيغة لا تعطى كل شئ للتصور المادى الأحادى - ولاتعطى كل شئ للتصور الميتافيزيقى وحده بل تحاول أن تنظر إلى الإنسان والكون فى بعدهما المادى والروحى معاً. بل وصل الأمر فى بعض الدول الغربية إلى حد ظهور تيارات دينية متطرفة.

وسوف نعالج فى هذا الفصل عدداً من قضايا ما بعد الطبيعة منها :

* قضية الألوهية من حيث وجود الإله وصفاته طبقاً للتصور الفلسفى.

* علاقة الإله بالعالم فيما سمى فى الفلسفة بنظرية الفيض أو العقول العشرة.

* نظرية المثل.

* النفس والفكر وعلاقتها بالمادة.

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

المبحث الأول

قضية الألوهية

يعتبر أفلاطون هو البداية الحقيقية للمدرسة الالهية فى الفكر اليونانى، حيث تحدث عن الاله بصفته كياناً مستقلاً عن هذا العالم مخالفاً بذلك المدارس الفلسفية السابقة التى حصرت فكرها فى الواقع المادى وحده ففسرت به وجود العالم ، أو ألهت الطبيعة المادية.

فما هو رأى أفلاطون فى الدين والإله.

أفلاطون والدين

ما أتعس العقل حين يبحث فى قضايا الغيبيات دون وحى سماوى.

إن هذه المقولة تنطبق إلى حد كبير على فلسفة أفلاطون الإلهية ، وأبحاثه النفسية وتنقيبه عن مصير الإنسان بعد موته ، فمع أن أفلاطون لقب بالفيلسوف الإلهى إلا أننا لا نستطيع أن نحدد ماهية عقيدته فى الله ، والبعث والخلود.

فهل هو موحد ، أم مشرك ؟ أم ملحد وساخر من الدين والإيمان ؟ نستطيع أن نقول على فلسفة أفلاطون كل ذلك وماهو أكثر منه.

إن أفلاطون يتحدث أحياناً عن إله واحد صانع مدبر حكيم لاتحيط به العقول بل ويدلل على وجوده بدليلين هما :

* دليل الحركة : فيقول إن الحركات سبع : دائرية ، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين ومن أمام إلى خلف ، ومن خلف إلى أمام ومن أعلى إلى أسفل ،ومن أسفل إلى أعلى ، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته فهى معلولة لعلة عاقلة وهذه العلة هى الله الذى أعطى العالم حركة دائرية حول نفسه وحرمه من الحركات الست الأخرى وهى (طبيعية) فمنعه من أن يجرى بها على غير هدى.

* ودليل النظام : حيث يقول إن العالم آية فنية غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالاجمال وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل نتيجة علل اتفاقية ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شئ عن قصد[1] وهو فى نظرية المثل يرتبها ترتيباً تصاعدياً حتى يصل إلى مثال المثل الذى سماه بمثال الجمال والخير.

وربما فهم من كلامه أيضاً أن مثال المثل هو الله.

وحين يتحدث عن صفات الله يقول إنه روح محرك جميل خير عادل كامل بسيط لاتنوع فيه ثابت لايتغير ، صادق لايكذب مجرد من الزمان والمكان ومعنى بالعالم.

فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لاريب فيها . وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء.

بل يقول عن الإله ما هو أكثر من هذا :

إنه يقول إن الشعب لايمكن أن يكون قوياً مالم يؤمن بالله وهو اله حى يستطيع أن يحرك الخوف فى القلوب التى استولت عليها الأثرة والأنانية ويحملها على الاعتدال.

وفوق ذلك يضاف إلى الإيمان بالله، الإيمان بوجود حياة أبدية فى الآخرة، لأن الايمان بالحياة الأخرى يمدنا بالشجاعة فى مواجهة الموت – حتى ولو فرض استحالة اثبات هذا الايمان بالله أو اليوم الآخر ، وقد يكون الله بعد كل شئ المثال الذى شخصه حبنا[2] وأملنا؟.

وعند هذه النقطة نقف مع أفلاطون هل الاله الخالق حقيقة واقعة أم مجرد مثال خلقه الإنسان ؟ دون أن يكون له وجود مستقل واقعى ؟.

الواقع أن كلام أفلاطون غير واضح فهو أحياناً تشعر منه أنه شاك فى

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٨١.
(٢) ول ديورانت – مرجع سابق ص٣٨.

قضية الألوهية وقضية الايمان بالله . وأنه يتعامل مع الدين تعاملاً نفعياً محضاً ، فاذا كان الدين ضرورياً لحفظ النظام الاجتماعى فلا بأس باقناع الناس به حتى وإن لم يكن له أساس يقوم عليه . وذلك ما يتضح من خلال كلامه فى (الجمهورية) عن تصنيف الناس وتقسيمهم إلى حكام، ومساعدين ، وجنود لحماية النظام ، وعمال. فهو يخشى من أن تثور الطبقات الأقل مستوى بعد أن ترسب فى الامتحان ويتقدمها غيرها من ذوى المواهب العالية ، يخشى منها أن تعترض على قدرها وتثور وتغتصب الحكم من ذوى الكفاءة العالية.

وهنا يقول أفلاطون : إننا فى هذه الحالة نحتاج الى كل وسائل الاقناع ، لاقناع الذين سقطوا فى الامتحان على قبول مصيرهم بسلام وروح طيبة ، فلا مفر من استخدام الدين كوسيلة لاقناع هؤلاء حيث نخبرهم بأن سقوطهم فى الامتحان كان بقدر الله وأنه قطعى وبات ولا مفر منه ، ونقص عليهم قصة المعادن : أيها المواطنون انكم أخوة ومع ذلك فقد خلقكم الله مختلفين ، وبعضكم تتوفر فيه مقدرة الزعامة وهؤلاء خلقهم الله من الذهب ، والبعض خلقهم من الفضة ليقوموا بأعمال المساعدين ، والبقية خلقهم من النحاس والحديد وهم الفلاحون والعمال .. ثم يستكمل القصة على لسان الله وهو كاذب فيما يقول.

هنا نلمح سخرية من الدين والإيمان بالله واستغلالاً لقضية الدين ووضعها فى خدمة السياسة والدولة.

واذا أضفنا الى ذلك أن كل شئ عند أفلاطون كان "الإله" أو (إلهياً) فمثال المثل (إله) ومثال الخير (إله) ومثال الجمال (إله) وهناك عنده أيضاً آلهة الكواكب وآلهة الاولب وآلهة الجن[1].

هنا نلحظ أن أفلاطون لم يتحرر من عقيدة الشرك والوثنية التى كانت تشيع فى الوسط اليونانى.

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٨٧.

وربما أجاب البعض على هذا النقد بأن أفلاطون لم يفرق بين لفظ الله والإلهي - فهو يقصد بالإلهي كل مفارق للمادة ، فهو فيه شبه من الله ، فكل الأشياء الإلهية مدينة بخلقها لصانعها وهو الله ؟ ورغم أن هذا الكلام لا دليل عليه الا أننا نتسائل عن علاقة الإله بالآلهة الآخرى من جانب وعلاقته بمثال الخير والجمال من جانب آخر - فهل آلهة الكواكب والجن معاونين لله فى ملكه وهذا هو الشرك الصريح من فلسفة أفلاطون؟ أم أنهم ليسوا كذلك وبالتالى كيف يكونون آلهة ؟ غالب الظن أن أفلاطون كان متردداً بين منطق العقل ومواريث البيئة التى نشأ فيها فرفض أن يصرح بما صرح به سقراط من رفض الإيمان بآلهة قومه حتى لايحدث له ما حدث لسقراط.

الإله عند أرسطو :

يقول الباحثون فى الفلسفة إن أرسطو رجل مؤمن لأنه قد أثبت وجود الله، والوقع أن أرسطو لم يثبت وجود الله الذى يؤمن به المتدينون بل أثبت وجود شئ آخر اقتضته الضرورة العقلية والمذهب الفلسفى عنده ، فلقد أثبت ما اسماه بالمحرك الأول أو الجوهر الالهى وربما خلع على هذا المحرك الأول بعض صفات الله ،ولاشك أن خلطه وخطأه فى قضية الالوهية ناتج عن جهل ونقص فى المعلومات وهو يعترف بهذه الحقيقة فيذكر فى كتابه (أجزاء الحيوان) (إن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هى بدون شك موجودات سامية وإلهية ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة[١] .

وعلى أى حال فسوف نعرض موقف أرسطو من الاله وصفاته ثم نعرض له بالتقويم.

يقول أرسطوطاليس وهو بصدد الحديث عن مقولة الجوهر إنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر : اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعى والثالث أزلى غير متحرك واجب الوجود لذاته وهو موضوع دراسة العلم الالهى وقد أثبت أرسطو وجود المحرك الأول بدليل الحركة: حيث رأى أن

---

(١) ابوريان تاريخ الفكر الفلسفى.

الكون فى تغير مستمر وحركة دائبة وهذه الحركة لايمكن أن تكون من ذات المتحرك بل هى من محرك خارج عنه وهذا المحرك الخارج ثابت لايتحرك هو الذى يمد من عداه بالحركة ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات.

وهذا المحرك الأول هو صورة محضة لايجوز أن يداخله شئ من القوة ، اذ لو كان كذلك لاحتاج الى فاعل آخر يخرجه من القوة الى الفعل ، وكذلك فهو واحد من كل وجه يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض وهو بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجوه .والا كان ممكن الوجود جائز الانحلال متوقفاً على وجود أجزائه[1] وهو أزلى لأن الحركة أزلية ، واذا كانت هناك حركات أزلية متعددة وجب القول بمحركين أوائل أزليين – الا أنه يقع على رأسهم لأنه مبدأ حركة سائر الأشياء .

وهنا يعترف أرسطو بالشرك الصراح الذى لم يستطع أن يتخلص منه ، لأنه هو العقيدة السائدة فى بيئته والتى تربى عليها ، يقول أرسطو :

والواقع أنه توجد الى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول حركات أخرى خاصة بالكواكب السيارة قد تصل إلى ٥٥ أو ٤٧ فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة والعقيدة القديمة صادقة اذ تقول إن الكواكب آلهة[2] – وهذا كلام غنى عن التعليق.

ولكن كيف يحرك الله العالم ؟ أو ماهى الصلة بين الله والعالم.

هنا يعترف أرسطو بأنه لاصلة بين الله والعالم وهو لايحرك العالم حركة حقيقية – بل إن العالم هو الذى يشتاق اليه فينجذب نحوه ، ويتحرك اليه .

إذا فالله يحرك العالم كمعقول ومعشوق – وهو معقول لأنه عقل محض وفعله التعقل ومعقوله ذاته لاشئ آخر ؛ لأنه أكمل الموجودات وما عداه ناقص ، لذا فهو لا يعقل الا ذاته ، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد .

(١) د. عوض الله حجازى – مرجع سابق ص٧٣.
(٢) يوسف كرم – المرجع السابق ص١٧٩.

وهكذا يتصور أرسطو إلهه مطوياً على نفسه ، لم يخلق الكون ، ولم يحركه ولا يعلم عنه شيئاً ، ولا ارادة له فى مجريات الأقدار.

وبهذا جعل الاله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال بينهما ولا حاجة لاحداهما بالأخرى.

إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فانتظمت جيشاً حقيقياً[1] .

وهذا ما يؤكد ما بدأنا به حديثنا وهو أن أرسطو لم يكن همه إثبات الإله والاهتمام بصفاته كما ينبغى ، بل كان كل همه اتمام مذهبه الفلسفى باثبات المحرك الذى لا يتحرك ، لذا لم يهتم بالبحث العلمى فى حقيقة ما ينبغى للإله الخالق والاعتراف له بالقدرة والإرادة الفاعلة فى كل شئ ، فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهى على إعجابه بنفسه وكماله وتفضيله لذاته مما جعل السموات والأفلاك تحاول التشبه به والشوق إليه فتحركت تحت تأثير طائفة من صغار الآلهة المحركين للكواكب .

والحقيقة أنه لم يكن لدى أرسطو أى قدر من الشعور الدينى حينما اثبت وجود المحرك الأول، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً. إن اله أرسطو ملك لايفعل شيئاً هو ملك بالاسم لا بالحقيقة – فهو يملك ولا يحكم.

---

(١) يوسف كرم – مرجع سابق ص١٨١.

المبحث الثانى

العقول العشرة (علاقة الإله بالعالم)

نظرية العقول العشرة هى النظرية التى فسرت صدور العالم عن الله وهى نظرية خيالية وضع معالمها الأساسية أرسطو ثم طورها أفلوطين المصرى، ثم تبلورت أخيراً على يد ابن سينا وقد كانت المشكلة التى شغلت الفلاسفة هى مشكلة صدور العالم عن الله ، وكيف يتصل الإله الكامل من كل وجه بهذا العالم الناقص المتغير ؟ وكيف يصدر هذا العالم المتعدد المتكثر عن الإله الواحد البسيط الذى لا كثرة فيه ، وعليه فلا بد من القول إما بوحدة العالم وإما بتعدد الخالق وكثرته وكلاهما خلاف الواقع. فما هو الحل؟

لقد حاول أرسطوطاليس إن يحل تلك المعضلة التى خلقها هو حين تصور الاله طبقاً لعقله المحدود ، فحدد له صفات معينة كما سبق هى التى أوقعته فى تلك المشكلة .

لقد حاول حل الاشكال بفكرة المحرك الذى لايتحرك ،وأنه عقل وعاقل ومعقول.

فهو عقل محض لأنه بسيط – وعاقل لأنه يعقل ذاته ومعقول لأنه عقل محض وفعله التعقل القائم بذاته.

وهكذا فهو لا يعقل سوى ذاته ، لأن ما سواه ناقص ومتغير ، وهكذا يكون العقل والعاقل والمعقول شئ واحد.

فكيف أوجد العالم ؟

هنا يقول أرسطوطاليس ان العالم هو الذى يتحرك نحوه شوقاً إليه وعشقاً له .. فتكون حركة العالم بسبب هذه المحاكاة وهذا الانجذاب نحو المعشوق والمعقول .

ويعبر ارسطو عن هذه الأساطير بقوله:

" ان السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ما أمكن ،

ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية ، ومن حركتها يحدث الكون والفساد للأشياء.

وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر ، اضطر أرسطو إليه حين استبعده فكرة الخلق المباشر من الله للعالم .

وقصر فعل الله بالنسبة للعالم على التحرك فقط ، بل وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً جبرياً لا ارادة فيه ، وقد فاته التمييز بين فعل الله بالإرادة القديمة وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالارادة القديمة أيضاً دون أن يلحق الله من ذلك أى تغير حيث ينصب التغير على المفعول لا الفاعل(١).

هذا الخيال الفلسفى الحالم هو الذى دفع فيلسوفاً صوفياً هو أفلوطين المصرى إلى أن يبنى عليه نظرية فلسفية هى التى سميت بنظرية الفيض .

حيث قال إن الله كامل من كل وجه ، وكل موجود يصل إلى كماله (يَلِدْ) واذن فالموجود الكامل يلد دائماً موجوداً أدنى منه – ولكنه الأعظم بعده – فالله عقل وعاقل ومعقول – وهو من تعقله لذاته ، صدر عنه – قهراً – العقل الكلى – والعقل الكلى يعقل ذات الله ويعقل ذاته – فمن تعقله لذات الله صدر عنه النفس الكلية وهى كلمة العقل الكلى وفعله، وبالتالى فهى مستمدة منه وتتعقله، ومن تعقلها له تلد موجودات أدنى فتفيض عنها النفوس الجزئية وتخلق جميع الكائنات من الحيوانات والأرض والبحار والكواكب وتضع فى المخلوقات النظام وتعطيها الحركة الدائرية(٢) .

وهذه الموجودات الأربعة : أى :

الأول الواحد – والعقل الكلى – والنفس الكلية – والموجودات المادية – كلها متشابكة ومترابطة تشترك فى جميع الخصائص – فالموجودات

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص١٨١.
(٢) السابق ص٢٩٢.

المادية تتحول فى النهاية إلى الواحد الأول وتفنى فيه تماماً كالبخار الذى تولد عن الماء ، ثم تحـول الى الماء مرة ثانيـة – فـالكل منه واليه يعود ومن هنا لزمه القول بوحدة الوجود[1] .

ثم جاء فلاسفة الاسلام من امثال الفارابى وابن سينا فقبلوا هذه النظرية وطوروها إلى نظرية العقول العشرة التى جعلوا منها محوراً تدور حوله مسألة خلق العـالم ،تبريراً وتفسيـراً لكيفية خـروج الكثرة عن الواحد وحفـاظاً على المبـدأ الذى ورثوه عن الفلسـفـة اليـونانيـة وهو (أن الواحـد لا يصـدر عنه إلا واحد).

يقول ابن سينا :

إن الموجـود الأول لا يحـتوى على أى نوع من أنواع الكثـرة أمـا المعلول الذى يصـدر عنه ففيه ثنائية وتثليث ، أما الثنائية فلأنه واجب بسبب غيره – وممكن فى ذاته – أما التثليث ، فلأنه له ثلاثة أنواع من الادراك.
إمـا أن يدرك الموجـود الأول ، وإمـا أن يدرك ذاته على أنهـا ممكنة بحـسب مـاهيتـها وإما أن يدرك ذاته على أنها واجبة بسبب الله ، فإن أدرك الموجود الأول فاض عنه العقل الثانى ،وإن أدرك نفسـه على أنه واجب الوجـود بغيره فـاضت عنه نفس الفلك الأقصى – أى السـمـاء التـاسـعة – واذا أدرك مـاهيته على أنها ممكنة الوجود ، فاض عنه جرم الفلك الأقصى.

ثم عن العـقل الثـانى تفـيض ثلاثة مـوجـودات – عـقل ثالث ونفس الفلك وجـرم الفلك – وهكذا يستـمـر الصـدور الى أن نصل إلى العـقل الفعـال وهو العـقل العـاشـر الذى تفيض عنه المادة فـهـو المدبر لعـالم الكون والفسـاد وهو المتصـرف فيه ويعترف ابن سينا بأن هذا الفيض بدون قصد من الله وإنما هو فيض ضرورى وحجته فى ذلك – أن الأول اذا قصد غيره صار المقصود أعلى مرتبة من القاصد[2].

---

(١) محمد جواد مغنية – معالم الفلسفة الاسلامية ص١٩٧.
(٢) راجع النجاة ص٠ ص٤٤٩ وما بعدها.

وقد حاول ابن سينا أن يوفق بين الدين والفلسفة فزعم بأن هذه العقول العشرة هى الملائكة ، وأن العقل العاشر هو مصدر الوحى للأنبياء وغير ذلك من الأساطير التى نقلوها عن الفلسفة اليونانية.

نقد نظرية العقول العشرة :

تلك نظرية لا تستحق الوقوف عندها طويلاً ويكفى أنها نظرية اسطورية لا دليل عليها ولا برهان لا من العقل ولا من الوحى بل إن أدلة العقل تهدمها من أساسها .

* فما قيمة هذا الإله الذى لم يخلق العالم بقدرته بل إن العالم هو الذى فاض عنه.

* واين إرادته واختياره اذا كان هذا الفيض بدون قصد ولا عناية منه ؟

* وما سر الوقوف بالفيض عند العقل العاشر ولماذا لا تستمر سلسلة الصدور ؟ اليس هذا تحكم لا مبرر له.

* وما قيمة هذا المبدأ المفترض " وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد " فهل هو مبدأ عقلى منطقى يجب علينا أن نسلم به دون مناقشة؟ أم أنه نص من نصوص الوحى يجب علينا الإيمان به ؟ بالتأكيد أنه لاهذا ولا ذاك ، فهو مجرد مقوله اطلقها افلوطين المصرى وبنى عليها نظريته وأخذه فلاسفة الاسلام مأخذ التسليم.

فالواحد الأحد عندنا صدر عنه هذا العالم بكل ما فيه من تغير ونقص وكثرة ، فهو الخالق وحده لا شريك له وتلك هى أخص صفاته " ألا له الخلق والأمر".

فالعقيدة الاسلامية لايرد عليها مثل هذه الاشكالات ، لأنها تقرر أن ارادة الله قد تعلقت بخلق العالم أزلاً ، وجاءت القدرة لكى تنجز ما قدرته الارادة أزلاً – دون أن يلحق ذاته اى تغير بل إن علمه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وتلك هى الالوهية الحقه – أن يكون الإله متصلاً

بخلقه معتنى بهم يدبر أمرهم يخلقهم ويرزقهم ويتكفل بهم وإلا فكيف يكون إلها وهو يعيش وحده فى برج عاجى – وله شريك فى ملكه هو العقل العاشر الذى تولى كل مخصصات الإله على الأرض فهل هو إله مع الله ، وهل يتفق ذلك مع صفة الوحدانية المطلقة التى تحدث عنها الفلاسفة؟

أثر نظرية العقول العشرة فى الفكر الشيعى :

لقد تأثرت فرقة الاسماعيلية من الشيعة بهذه النظرية الباطلة وقالوا بنظرية شبيهة هى نظرية "المثل والممثول" وهى تقوم على المحاكاة والمقابلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة أوحسب مصطلحات الاسماعيلية بين الحدود العلوية والحدود السفلية ، فكل حد هنا فى عالم الدين هو مثل يمثل حداً علوياً هو ممثوله الموجود فى الملأ الأعلى فالله هو مبدع المبدعات المتعالى عن كل صفة عن طريق الأمر الذى هو الإرادة الإلهية وهو همزة الوصل بين الله والعالم – وعن الأمر فاض العقل وعن العقل فاضت النفس وهذان الأصلان هما ما عبر عنهما الدين باللوح والقلم .

وعن النفس فاضت الهيولى إلى الجوهر البسيط القابل للصور – ثم الجسم الكلى – والنبى فى عالم الدين يقابل العقل أو ما يماثله والإمام يمثل النفس الكلية – والحجة يمثل الهيولى – وهكذا سائر درجاتهم القيادية يقابلها كائن علوى فى عالم الأمر.

ومن هذا المنطلق أوّلوا كل تشريعات الاسلام تأويلاً يقضى عليها تماماً[1].

(١) د. حسن الشافعى – المدخل لدراسة علم الكلام – ص٩٦ – القاهرة سنة ١٩٩١م.

المبحث الثالث

نظرية المثل

مر الفكر اليونانى بمرحلة من الشك والسفسطة على يد السوفسطائيين الذين ادعو أن الحس هو مصدر المعرفة ، وما دامت أحاسيس الناس مختلفة فلا بد من اختلاف المعارف والحقائق فالإنسان هومقياس الحقائق ، ثم جاء سقراط وأبطل ما ادعاه السوفسطائيون من أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فهناك الطريق الأساسى وهو العقل الذى يدرك الحقائق الثابتة للوجود. ولما كان العقل أمراً مشتركاً بين جميع الناس كانت الحقائق الخارجية ثابتة لأن الناس يرونها بطريقة واحدة[1].

فالعقل يقارن بين المحسوسات المختلفة ويستخلص المعانى الكلية أو الماهيات العامة التى يصل إليها بعد استعراض الجزئيات وجمع الصفات الجوهرية المشتركة واستبعاد الصفات العرضية ولكن سقراط وقف عند هذا الحد ولم يعتبر لهذه المدركات الكلية وجوداً مستقلاً عن العقل.

أما أفلاطون فقد قرر أن لهذه المعانى الكلية حقائق خارجية مستقلة عن العقل الإنسانى فهى أسماء لها مسميات فى الواقع وإلا كانت وهماً باطلاً من خلق الخيال ، فهذه الكليات سابقة على الجزئيات وليست لاحقة عليها – وعلى أساس هذه الكليات صيغت الجزئيات فلكل شئ فى الكون مثاله الخاص الذى صيغ على شاكلته ، فهناك مثال الإنسان ومثال الخير ومثال الجمال ومثال الحيوان ومثال الجماد – وهذه المثل ثابتة أزلاً وأبداً ولاتقبل التغير.

إذا فهناك عالم يسمى عالم المثل يختلف عن هذا العالم الذى نعيشه ، لأنه عالم الحقيقة بينما نعيش نحن فى عالم الأشباح والظلال ولولا المثل ، لما عرفنا الأشياء المادية ، ولما سميناها بأسمائها ، فالنفس كان لها وجود سابق فى عالم المثل وكانت تعرف المثل معرفة كاملة ولكنها حين هبطت ولبست

---

(١) راجع ص٢٢٣ من قوانين الفكر للمؤلف.

الجسد - نسيت هذه المثل ولكنها تتذكرها على الفور حين ترى أشباحها وظلالها المادية.

١ - وهذه المثل من صفاتها أنها مرتبة ترتيباً تصاعدياً يشمل كل منها جميع ما دونه الى أن ينتهى هذا النظام الهرمى الى مثال الخير وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود وجميع المثل تتجه إليه وتحاول التشبه به.

٢ - والمثل هى الأسس الأولى للوجود ولا أساس لها - وهى جوهر الأشياء ولا جوهر فوقها ولايحدها زمان ولامكان فهى أزلية أبدية لا تفنى ولا تستحدث.

وهى بسيطة لا تتركب من شئ ولا تنحل الى شئ.

٣ - إن وجودها من نفسها وليس من شئ خارجى عنها.

٤ - هى ليست أشياء مادية بل معانى مجردة لها وجود فى نفسها مستقل عن كل عقل.

٥ - وكل مثال وحده لا يتعدد وانما الذى يتعدد هو أفراده.

٦ - وهى معقولة أى فى إمكان العقل إدراكها بالبحث والاستنباط وذلك من خلال منهج الجدل الصاعد والهابط الذى وضعه أفلاطون.

والفيلسوف الحق هو الذى يحاول معرفة هذه المثل والتشبه بها ولأفلاطون أسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور فيها عالم المثل وهو عالم الحقيقة والعالم المادى (وهو عالم الاشباح).

فقد تخيل طائفة من الناس يعيشون فى كهف مظلم تحت الأرض منذ طفولتهم والسلاسل فى أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يتمكنون من الالتفات خلفهم فهم أبداً ناظرون الى الأمام وتصور قبساً من نار ملتهبة لها ضوء ينبعث من خلفهم فيلقى على الجدار الذى أمامهم أشباحاً وظلالاً لأناس يمشون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت - فأصحاب الكهف يحسبون هذه

الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم وتتحرك.

ويتصور أفلاطون أن واحداً من هؤلاء المقيدين قد فك وثاقه ونظر خلفه فرأى ضوء النار مباشرة فبهرت بصره ، فيظن أن مايراه من الحقائق والناس أقل صحة من الاشباح التى كان يراها ولكنه يحاول أن يبصر الأشياء بدقة حتى يألفها ، ويراها على حقيقتها ، بل إنه سيتمكن من رؤية الشمس ذاتها .. إنه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة حقيقية ، ترى ماذا سيحدث لو عاد الى أصحابه فى الكهف واخبرهم بأن ما يرونه مجرد أشباح للحقيقة وأن هناك عالماً آخر فيه الحقائق مجرده؟

لاشك أنهم سيكذبونه وسيسخرون منه .. وهكذا حال الفيلسوف فى عالمنا المحسوس عالم الأشباح والظلال.. فلن يدرك النور من تمرغ فى الظلام ،ولن يفهم الحقيقة من عاش فى الأشباح [1].

فالعالم المحسوس تمثله تلك الاشباح أو الظلال التى يراها المقيدون أمامهم على الحائط ، أما الأفكار أوالمثل فانها تطابق الموضوعات الحقيقية التى تقع فى ضوء النهار الساطع والتى يستطيع السجين أن يراها رؤية مباشرة اذا خرج من الكهف وتعود شيئاً فشيئاً على الضوء الباهر - أما الشمس التى تحكم كل شئ فى العالم المنظور - كما يقول أفلاطون - فانها تمثل فى الاسطورة مثال الخير وهو ارفع المثل ومصدر الوجود والكمال..

ولكن كيف نصل الى هذه الرؤية للمثل ؟

هنا يقول أفلاطون بنظرية التذكر - فالنفوس قبل أن تحل فى الابدان كانت تعيش فى عالم المثل وقد حصلت كل المعارف ولكنها بحلولها فى البدن تنسى كل هذه المعارف فاذا ما تحررت النفس من ثقل البدن ، استطاعت أن تتذكر معارفها السابقة - فالنفس اذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل الحقيقية[2] .

---

(١) د. يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص٧٤ وقارن ص١٣٢ من مع الفلسفة اليونانية - د. محمد عبدالرحمن مرحبا.

(٢) راجع ص٢٤٤ من تمهيد للفلسفة - د. محمود زقزوق.

موقف العقيدة الاسلامية من نظرية المثل :

نظرية المثل هى مثل نظرية العقول العشرة - فهى اسطورة خيالية لا دليل عليها ولا برهان يؤكدها ، لا من العقل ولا من الوحى ، ومن هنا فاننا نأخذها على أنها مجرد أوهام فى عقل أفلاطون ، ولا نتعامل معها كنظرية فلسفية - ذلك أن حقائق الأشياء أو المعانى الكلية لها وجود فى عقل الإنسان فقط ، ولا يمكن أن يكون لها وجود موضوع فى عالم آخر هو عالم المثل واذا كانت المثل كما يقول أفلاطون هى روح الأشياء ، فروح الأشياء يجب أن تكون فى الأشياء وليست خارجة عنها.

- كما أن أفلاطون لم يبين لنا كيف وجدت الأشياء المادية عن مثالها اللامادى، فاذا سلمنا بأن هناك مثالاً للجمال ، فكيف نشأت عنه تلك الأشياء الجميلة بمعنى آخر ماهى الصلة بين عالم المثل وعالم الحس ، وكيف نشأ الثانى عن الأول ؟ هذا ما عجز أفلاطون عن بيانه.

وقد فند أرسطو نظرية المثل بما سماه (الإنسان الثالث) ذلك أن المثال هو عبارة عن القدر المشترك بين أفراده - فهناك قدر مشترك بين زيد وعمرو وخالد وفاطمة هى الحيوانية والناطقية - لذا كان لهم مثال هو الإنسان .. ولكن هناك قدر مشترك بين زيد من الناس (ناطق) وبين مثال الإنسان - فلا بد طبقاً لنظرية أفلاطون من مثال يبين لنا هذا القدر المشترك وهذا ما سماه ارسطو (بالإنسان الثالث) وهناك كذلك قدر مشترك بين الإنسان الثالث والفرد من الناس فيجب أن يكون له مثال وهكذا تتسلسل المسألة الى مالا نهاية وهو باطل(١).

واذا ما تغاضينا عما سبق ، فاننا نجد هذه النظرية تتعارض تعارضاً جذرياً مع العقيدة الاسلامية ، ذلك أن عالم المثل - كما صوره أفلاطون - هو عالم مجموعة من الآلهة ، فمن صفات المثل عنده أنها ازلية أبدية - موجودة بذاتها - خارج الزمان والمكان- مجردة من المادة وهل هذه إلا صفات الإله واليس هذا هو الشرك الصريح.

---

(١) راجع قصة الفلسفة اليونانية ص١٨١.

المبحث الرابع

النفس والفكر وعلاقتهما بالمادة

تنقسم الموجودات بحسب العقل إلى أربعة أقسام:

* موجود يؤثر ولا يتأثر وهو الله الواجب الوجود القائم بنفسه الحى القيوم.

* موجود يتأثر ولا يؤثر وهو عالم الأجسام المادية.

* موجودات تؤثر وتتأثر وهى عالم الارواح والنفوس ، فهى متأثرة من حيث أنها ممكنة الوجود. ومخلوقة بعد العدم وهى مؤثرة من حيث أنها تسير الأجسام المادية وتتصرف فيها وهى على مراتب.

أعلاها – الملائكة، ثم الارواح البشرية ، ثم النفوس الحيوانية ، ثم النفوس النباتية .

* وأما القسم الرابع من أقسام الموجودات وهو الموجود الذى لا يؤثر ولا يتأثر فهو ممتنع الوجود – ولكن القسمة العقلية هى التى افترضته[1] فما هى المادة؟ وما خصائصها؟

وما هى النفس ، وماهو الفكر ؟

أما المادة فهى الامتداد المحسوس الخالى من الحياة بخصائصها المعروفة من التوالد والنمو والاغتذاء والحرارة.

وعلى مدى تاريخ العلم والفلسفة ظهرت فى تفسير المادة ثلاثة أفكار أساسية :

الأولى : أن جميع المواد المعروفة فى دنيا الطبيعة إنما تتركب من عدة مواد بسيطة ومحدودة هى العناصر الأربعة.

الثانية : ان المادة تتكون من دقائق صغيرة تسمى بالذرات.

الثالثة : ان الذرات تتكون من عناصر أخرى هى الالكترونات والنيترونات

---

(١) فخر الدين الرازى – المطالب العالية – جـ٧ ص١٣ – ٢٣.

والبروتونات.

* **اما الفكرة الأولى** فقد اخذ بها فلاسفة الاغريق القدماء وكان الرأى السائد عندهم هو اعتبار الماء والهواء والنار والتراب عناصر بسيطة هى أصل جميع المركبات ،وقد أضاف بعض علماء العرب ثلاثة عناصر أخرى هى الكبريت ،والزئبق ، والملح.

ولاشك أن هذه الفكرة قد انهارت تماماً بعد أن اكتشف العلماء المحدثون أن فى الكون ما يقرب من مائة وأربعة عنصراً[1] وأن الاجسام قد تكون بسيطة وهى المكونة من عنصر واحد مثل الحديد أوالنحاس ، وقد تكون مركبة مثل الماء الذى يتكون من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين.

* **وأما الفكرة الثانية:** وهى فكرة ائتلاف الأجسام من ذرات صغيرة ، فكانت موضوعاً للصراع بين نظريتين : نظرية ديمقريطس الانفصالية التى قالت بأن الجسم مركب من أجزاء صغيرة بينها فراغات - وتلك هى نظرية الجزء الذى لايتجزأ .

ونظرية أرسطو الاتصالية التى قالت بأن الجسم شئ واحد ممتد قابل للتجزء الى مالا نهاية .

* **وأما الفكرة الثالثة :** فهى التى قال بها علماء الفيزياء فى القرن العشرين فالأجسام مؤلفة من ذرات وهذه الذرات مؤلفة من عناصر صغيرة ووحدات أقل هى الكهارب السالبة والكهارب الموجبة - والكهارب المتعادلة.

وان هذه الجزئيات هى التى تميز بين عنصر وأخر من عناصر المادة فالهيدروجين يحتوى فى نواته على شحنة واحدة موجبة يحملها برتون واحد ويحيط بها اليكترون واحد يحمل شحنة سالبة ، بينما الهليوم يحتوى على عدد(٢) برتون وعدد(٢) اليكترون - بينما يشمل اليورانيوم على (٢٩) وحدة من الالكترون والبروتون[2].

---

(١) راجع - الطبيعة وما بعد الطبيعة - د. يوسف كرم - ص٤٨ - دار المعارف بالقاهرة.
(٢) د. محمد باقر الصدر - فلسفتنا ص٣٠٧ وراجع ما سبق بحث (الجوهر).

وأيا كانت ماهية المادة فهى على اختلاف أشكالها تجمعها خصائص ثابتة : وهى أنها ميتة لاحياة فيها - ولا نمو ولا اغتذاء ولا توالد وتلك هى خصائص الكائن الحى . التى يعبر عنها بالنفس التى تترقى من النفس النباتية إلى الحيوانية إلىٰ الإنسانية .

فما هى النفس ؟ وما علاقتها بالبدن

من الغريب فى الأمر أن تكون النفس - (التى ينبغى أن تكون أعرف الأشياء بالنسبة الى الإنسان) هى أشد الأشياء غموضاً بالنسبة اليه ، أما انه كان ينبغى أن تكون أعرف الأشياء ، فلأن علم الإنسان بغيره يتوقف على علمه بنفسه ، فاذا قلت عن شئ أنى اعرفه ، فهذا حكم على نفسى بكونها عارفة بذلك الشئ ، ومعنى ذلك أن معرفتى بنفسى تسبق معرفة أى شئ.. ومع كل ذلك فان النفس الإنسانية هى من اكثر الأشياء غموضاً وتعميه بالنسبة للإنسان.

فما هى النفس ياترى ؟ هل هى الجسد المادى ، أم الجسم اللطيف الذى يتداخل بهذا الجسد ويسرى فيه سريان النار فى الفحم ، أم أنه الجوهر المجرد عن الجسمية الذى يدخل الى البدن فيتحكم فيه ؟ أم أنه شئ آخر؟

لقد وصلت أقوال العلماء فى ذلك إلى ألف قول أويزيد[1] ولم يصلوا إلى الحقيقة ، لأن النفس الإنسانية بكل ما يتعلق بها من حقيقة وماهية سوف تظل سراً من أسرار خالقها الذى استأثر بعلمها فقال : "ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً".[2]

وهذا ما اعترف به " اليكسس كاريل " الذى قضى عمره باحثاً فى كل خلية من خلايا الجسد الإنسانى فى داخل معمله .. ولكنه فى النهاية يقول : "وفى الحق لقد بذل الجنس البشرى مجهوداً جباراً لكى يعرف نفسه ، ولكن

---

(١) راجع ص١٩ من كتاب السعادة لابن مسكويه - مع المقدمة التى كتبها الشيخ سيد على الطويجى.

(٢) الاسراء: ٨٥.

بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظات التى كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين فى جميع الأزمان ، فإننا نستطيع أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا ، إننا لانفهم الإنسان ككل ، اننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا.. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح تسير فى وسطها حقيقة مجهولة وواقع الأمر أن جهلنا مطبق ، فأغلب الأسئلة التى يلقيها على انفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشرى تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة فى دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة" [1].

وهكذا فالنفس الإنسانية كما اعترف العلماء التجريبيون سوف تظل حقيقة مجهولة لا يعلمها الا خالقها ، (هو أعلم بكم اذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم)[2] ومع ذلك فسوف نتعرف على محاولات الفلاسفة فى هذا المجال:

- ذهب الفلاسفة الطبيعيون إلى إنكار وجود النفس كجوهر مجرد من المادة وزعموا بأن المادة حية بنفسها.
- وجاء سقراط فجعل شعار فلسفته " إعرف نفسك بنفسك " ولا شك أن معرفة الإنسان لنفسه لا تعنى معرفة جسمه، وانما تعنى المعرفة بحقيقة الجوهر العقلى الذى يسير هذا البدن، فتلك هى المعرفة الأولى التى ينبغى تحصيلها قبل كل معرفة سواها ، لأنها هى التى تمكن الإنسان من معرفة الوجود الخارجى.

ولكن ما هى النفس بالتحديد ؟

هذا السؤال لم يشغل بال سقراط ، لأنه لم يكن يعلم الناس الفلسفة ، وانما كان يعلمهم منهج التفلسف.

وقد وصل سقراط من تحليله للنفس إلى أن هناك فارقاً بين قوة الحس -

---

(١) "الإنسان ذلك المجهول" ص١٧.

(٢) سورة النجم الآية: ٣٢.

وقوة الفكر. فالاحساس أمر شخصى لا يتعدى الشخص إلى غيره ،وهو معرض للخطأ، أما الفكر فهو الذى يدرك الحقائق الثابتة للوجود. ولما كان العقل أمراً مشتركاً بين جميع الناس كانت الحقائق الخارجية ثابتة مما يمكن الناس من رؤيتها بطريقة واحدة وهذا ما يشير إليه سقراط بقوله:

" وقد دلت التجارب جميعاً على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شئ بمعرفة خالصة ، لوجب أن نتخلص من الجسد ،ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء"[(١)].

ونستطيع أن نستنتج من خلال هذا النص أن النفس أو الروح جوهر مستقل عن البدن ولم يتحدث سقراط عن النفس بما هو أكثر من ذلك ، فقد كان كل همه أن يهدم فلسفة السوفسطائيين بوضع منهج التفلسف، وليس بنظريات فلسفية.

- أما أفلاطون فالإنسان عنده مؤلف من جوهرين أحدهما منسوب الى عالم المثل وهو النفس والآخر منسوب الى عالم الحس وهو البدن وبما أن عالم المثل أزلى وابدى وخالد ،كانت النفس كذلك[(٢)] وقد ذهب أفلاطون الى القول بثلاثة نفوس هى:

١ - النفس الكلية وهى مصدر الحركة للعالم حيث تفيض النفوس الجزئية على الأفلاك والكواكب.

٢ - نفس الأحياء الفانية وهى نفوس الحيوان والنبات التى تستوى فيها النفوس والأجسام ، لأنها فانية.

٣ - النفس الإنسانية : وهى وسط بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية.

والنفس الإنسانية تتكون من ثلاثة عناصر ، عنصر خالد لا يفنى وعنصران

---

(١) محاورات أفلاطون - ص١٨٤.

(٢) جميل صليبا - تاريخ الفلسفة العربية ص٤٤ - دار الكتاب اللبنانى - بيروت.

فانيان:

* أما العنصر الخالد فهو النفس الناطقة وهى جوهر روحى نجهل حقيقته، وتتولى ادارة الجسم وقيادته إلى الرفعة ، ووظيفتها التخلص من البدن والعودة الى حياتها الأزلية كما كانت من قبل ومكانها الرأس.

* وأما العنصران الفانيان فهما :

* النفس الشهوية ومهمتها تحقيق شهوات الإنسان ورغباته من المآكل والمشرب والمنكح – ومقرها البطن.

* النفس الغضبية وهى التى تدفع الإنسان إلى الاقدام والنجدة والشجاعة والتهور وتسمى بالقوة السبعية لأن فيها شبهاً بأخلاق السباع – ومقرها الصدر.

وهناك صراع بين هذه القوى الثلاث ، فان سيطرت القوة العاقلة على القوة الشهوية والغضبية ، استطاعت النجاة حيث تصعد إلى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة.

أما إذا تغلبت القوى الأخرى على القوة العاقلة ، فمصيرها بعد الموت الى التناسخ فى ابدان الحيوانات حتى تتطهر من أدناسها وتعود إلى العالم العلوى[1]

ويهذا يقرر أفلاطون أن النفس العاقلة :

* قوة مستقلة عن البدن ولكنها متحكمة فيه.

* أنها قديمة لا أول لها.

* نها خالدة لا نهاية لها.

– وجاء أرسطوطاليس فخالف استاذه فى أمور كثيرة :

– حيث ذهب الى أن النفس صورة البدن – وإذا كانت الصورة مقارنة للهيولى

---

(١) د. محمد عبدالرحمن مرحبا – مع الفلسفة اليونانية ص١٣٦.

فى الوجود الطبيعى ، كانت النفس غير مستقلة عن البدن بل مرتبطة بوجوده ، فالانفعالات مثل الغضب والخوف والفرح والحزن لاتصدر عن النفس وحدها بل تصدر عن المركب من النفس والجسد ، وكذلك الإحساس فهو فعل يتم بمشاركة أعضاء الحس التى فى البدن ، والعقل كذلك مفتقر إلى الإدراك الحسى وهو لايتم إلا بمساعدة البدن . ومعنى كل ذلك أن النفس ليست جوهراً مستقلاً عن البدن – وإنما هناك جزءان لجوهر واحد وهما متحدان كاتحاد الصورة بالمادة – واذا كانت صورة الجسم الطبيعى لا تفارق مادته فى الوجود كان مصير النفس تابعاً لمصير البدن ومن هنا فالنفس :

* حادثة مع حدوث البدن .

* وجودها غير مفارق للبدن.

* لا يبقى منها بعد الموت الا العقل الفاعل[1] الذى يؤثر فى عقل الإنسان المنفعل.

* واحدة وليست هناك نفوس متعددة كما قال أفلاطون ومع وحدتها فلها عدة قوى: يقول : أرسطوطاليس : إن هذا التصور الذى قدمه أفلاطون يهدم وحدة الكائن الحى ، فالنفس واحدة ولكن لها قوى متعددة تمارس مهامها من خلال الجسم – كما أن لها مراتب وهى :

أ – النفس النباتية ووظيفتها – الاغتذاء والنمو والتوالد .

ب – النفس الحيوانية : ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صورة إلى الداخل عن طريق الحواس الخمس، الظاهرة، والحواس الباطنة وهى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

جـ – النفس الإنسانية وهى التى يختص بها الإنسان دون الحيوان وهى القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات مثل ماهية الإنسان وماهية الحيوان والجماد وغير ذلك من

---

(١) د. جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية ص٧٩.

المعانى الكلية.

وكل نفس من الأنفس السابقة تحوى ما قبلها من مراتب النفوس(١)

ولكن ماهو مواقف أرسطو من خلود النفس الإنسانية وبقائها بعد مفارقتها للبدن؟

الحق أن أرسطوطاليس كان غامضاً غاية الغموض فى الاجابة على هذه النقطة ، لأنه فى البداية ربط النفس والبدن ربطاً محكماً فلا وجود لها بدونه ، وبالتالى حين ينحل هذا البدن ويفسد لابد أن تفسد معه النفس وتفنى – لكنه من جهة ثانية يتحدث عما أسماه بالعقل الفاعل المؤثر فى العقل الإنسانى المنفعل ، ويقول عنه إنه جوهر خالد أبدى بينما ينفى الخلود عن العقل الإنسانى ، وأحياناً كان يقول بعكس ذلك.

ولكن الراجح هو أن أرسطوطاليس لا يرى خلود النفس بعد الموت بناء على نسقه الفلسفى العام الذى يجعل النفس بمثابة الصورة للبدن – ويقول بأن قوى النفس صور لأجزاء الجسم وأن هذه القوى لا تبقى فاعلة بعد فساد مادتها .

ولكن إذا كانت وظيفة النفس الإنسانية هى التعقل والتفكير **فما هو الفكر؟**

من خلال ما سبق نستطيع أن نقول أن الفكر هو جوهر مجرد فهو حركةالعقل فى المعانى

– حركة تمكنه من استنباط المجهولات من المعلومات ، والارتقاء من المحسوسات إلى المعقولات.

هذا وقد عرفه قطب الدين الرازى بقوله :

" الفكر هو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى المجهول ، كما إذا عرفنا الحيوان والناطق ورتبناهما بأن قدمنا الحيوان وأخرنا الناطق حتى يتأدى

---

(١) راجع ص١٦٣ من تاريخ الفلسفة اليونانية – د. يوسف كرم.

الذهن منه إلى تصور الإنسان[1].

اذا فالفكر هو شئ معنوى يدور بداخل الذهن - وهذا هو المفهوم العام عند جمهور الفلاسفة والمفكرين ، الا أنه قد شذ بعض الكتاب المحدثين الذين زعموا أن الفكر هو عبارة عن الصيغ اللفظية والعبارات الكلامية ولاشئ غير ذلك ومن هؤلاء (مكس ملر) الذى ادعى أن الفكر واللغة حقيقة واحدة وشبه ذلك بالعملة النقدية فقال : "ليس ما نسميه بالفكر الا وجهاً من وجهى النقد والوجه الآخر هو الصوت المسموع ، والنقد شئ واحد لا يقسم فليس ثم فكر ولا صوت لكن كلمات"[2] ونفس هذه المعانى هى التى يرددها دعاة الوضعية المنطقية وأخص بالذكر د. زكى نجيب محمود - الذى كرر ما قاله (اير) سابقاً من أنه لاضرورة لافتراض وجود شئ نعلل به عملية الفكر سوى العبارات اللفظية فليس هناك ما يدعو إلى افتراض كائن غيبى باطنى نسميه العقل لكى نفسر به عملية الفكر ما دام فى استطاعتنا أن نعلل ظاهرة التفكير بالألفاظ وحدها.

وهذا ما نص عليه د. زكى نجيب محمود بقوله : " عملية التفكير ان هى الا رموز نستخدمها كألفاظ اللغة وكرموز الرياضة ونركبها فى صور شتى . وفهمنا لعبارة لفظية أو رمزية معناه امكاننا أن نضع العبارة فى عبارة تساويها . والتفكير الصامت هو كذلك ألفاظ تجرى فى تركيبات معينة وإن لم تكن الألفاظ فى هذه الحالة غير مسموعة إلا لصاحبها ، لأن الحركات التى تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفتين فى صوت مسموع للآخرين (.....) فليس التفكير شيئاً يضاف إلى الكلام بل هو خصائص معينة فى ترتيب الكلمات أو الرموز ان وجدت كان الكلام فكراً وإلا فهو ليس بالفكر. بعبارة أخرى ليس الكلام نسخة أخرى من شئ وراءه اسمه الفكر بل الفكر هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها"[3].

---

(١) قطب الدين الرازى - تحرير القواعد المنطقية ص١٦ - القاهرة سنة ١٩٤٨م.

(٢) أ.س رابوبرت - مبادىء الفلسفة ص٣٨ - ٣٩ - ترجمة احمد أمين - النهضة المصرية ١٩٦٥م.

(٣) د. زكى نجيب محمود - المنطق الوضعى - ج١ ص١٠٩ - مطبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٦م.

اما عن رأى المحدثين والمعاصرين الذى عبر عنهم (مكس ملر) ، ودعاة الوضعية المنطقية فتقوم فى وجهه صعوبات كثيرة ذلك أن اللغة فى حقيقتها لا تكون شيئاً الا ما يعبر عما يدور فى الفكر ومن هنا اختلفت اللغات باختلاف الأمم والأمصار لأن هناك قاسماً مشتركاً بين الناس هو الفكر . ومدلول الألفاظ مع اختلافها هو مدلول واحد.

يقول الشهرستانى :

"ان المعنى الذى يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذى يفهم من (خذاى وتنكرى ، وسرناوند) الى غير ذلك من الألفاظ فعلم من ذلك أن الفكر موجود فى نفس الإنسان وهو أخص وصف لنفس الإنسان حتى تميز به عن سائر الحيوانات ومن أنكره فقد خرج عن حد الإنسانية ودخل فى حرم البهيمية وكفر بأخص نعم الله تعالى على نوع الإنسان"[1].

ولو تصورنا شخصاً أبكم أصم ، فانه لا يفكر بلغة "معينة" ولكنه بالرغم من ذلك يعقل ويفكر لأن اللغة ليست هى الفكر ذاته ، وانما هى أداة التعبير عن الفكر . وربما جلس الإنسان إلى نفسه وأخذ يكتب مجلدات من حديث فكره ولسانه ساكت لاينطق ، وصدق من قال :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

موقف العقيدة الإسلامية من مباحث النفس

النفس كما أشار القرآن هى سر من أسرار الله – لم يعطه لأحد من خلقه، حتى ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم " ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلاً " ولذلك فإن من حاول البحث عن حقيقة النفس لم يصل إلى شئ قاطع بل اختلف الفلاسفة إلى حد التناقض وكل ما قالوه كان معتمده الظن والاحتمال دون الجزم واليقين.

---

(١) الشهرستانى – نهاية الاقدام – ص٣٢٢ تحقيق الفرد جيوم.

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم وجه الناس من محاولة البحث عن حقيقة النفس والروح الى محاولة التعرف على أحوالها وقواها وآثارها وأوصافها وكيف يصدر عنها الخلق الطيب.

وهذا هو المقصود من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم " أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه" وقوله تعالى " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم " وقوله " وفى أنفسكم أفلا تبصرون" وهكذا فمعرفة النفس تكون سبباً لمعرفة الإله والكون والحياة.

وهذا السر الإلهى عبر عنه القرآن الكريم مرة بالنفس ومرة بالقلب ومرة بالروح وأخرى بالعقل . والذى نراه أن هذه الالفاظ الأربعة تعبر عن شئ واحد له قوى تنبث فى البدن فتكون بها الحياة والنمو والتعقل والتفكير والفهم وغير ذلك[1].

---

(١) يقول الامام الغزالى لفظ القلب يطلق على معنيين :
أحدهما : اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر والبحث فيه هدف للأطباء وهو موجود للإنسان كما هو موجود للبهائم والأموات.
والثانى: هو لطيفة ربانية وروحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق. وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف المخاطب والمعاتب والمطالب – وكيفية تعلقه بالقلب الجسمانى سر من اسرار الله.
والروح يطلق أيضاً على معنيين :
أحدهما : جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى ينشر الحياة فى سائر أجزاْ الجسم – والأطباء اذا أطلقوا لفظ الروح ارادوا به هذا المعنى الثانى : هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان – وهو المعنى الثانى للقلب وهو الذى أراده الله تعالى بقوله " قل الروح من أمر ربى".
والنفس لفظ مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنييان أحدهما – المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان ، فالنفس بهذا المعنى هى مجمع الصفات الذميمة فى الإنسان – وهذا هو اصطلاح الصوفية ، والثانى : هى اللطيفة التى ذكرناها فى معنى القلب والروح وهى ذات الإنسان، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها – فهى تارة مطمئنة وتارة أمارة – وتارة – لوامه والعقل : له معنيان:
أحدهما : العلم بحقائق الأمور – فيكون عبارة عن صفة العلم التى محلها القلب.
والثانى : قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب . أعنى تلك اللطيفة الربانية فالعقل يطلق على الادراك وعلى محل الادراك.
فـانن قد انكشف لك أن معانى هذه الأسماء موجودة وهى القلب الجسمانى والروح الجسمانى، والنفس الشهوانية والعلوم.
فهذه أربعة معان تطلق على الألفاظ الاربعة وهناك خامس وهى اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان . والالفاظ الأربعة تتوارد عليها – فالمعانى خمسة والألفاظ أربعة وكل لفظ أطلق لمعنيين.
راجع ص ٣٤ وما بعدها من احياء علوم الدين.

وإذا ماقومنا ما قاله الفلاسفة اليونان عن النفس نلاحظ المخالفات العقدية التالية :

أولاً : الزعم بأن النفس قديمة لا أول لها - كما ذهب أفلاطون - وربما يلزم ذلك أرسطو أيضاً نظراً لأنه لايعرف شيئاً اسمه الخلق من العدم بينما تقرر العقيدة الاسلامية أن القديم الأزلي واحد وهو الله سبحانه وتعالى وكل ما عداه حادث وموجود بعد العدم "هو الأول والآخر والظاهر والباطن".

ثانياً : زعم أفلاطون بأن النفس تنتقل الى بدن آخر عن طريق التناسخ(١) وهو أمر لا يتفق مع العقيدة الإسلامية التى تقرر البعث والجزاء فى حياة أخرى بعد فناء هذه الحياة.

ثالثاً : قول أرسطو بفناء النفس الإنسانية ، لا يتفق مع العقيدة الإسلامية التى تقرر خلود النفوس بعد فناء الجسد ثم عودتها إليه مرة ثانية للحساب والثواب والعقاب.

ونكتفى بهذا القدر من الحديث عن مشكلات الطبيعة وما بعد الطبيعة لكى ننتقل إلى الباب الأخير الذى يعالج مشكلة القيم.

---

(١) قال العلماء ان النفس إذا انتقلت إلى بدن إنسان سمى ذلك نسخاً، وإذا انتقلت إلى بدن حيوان كان مسخاً، وإذا انتقلت إلى الجماد كان رسخاً.
راجع ص٧٥ من معالم الفلسفة الاسلامية - د. محمد جواد مغنية.



الباب الثالث

نظرية القيم

قال أرسطوطاليس:

"إن من يعيش منعزلاً بغير مثل اعلى يدين به إما أن يكون إلهاً حقق فى حياته اقصى مطالب الكمال فاستغنى عن الإيمان بمثل اعلى تجرى بمقتضاه حياته، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية ان يعلو على واقعه فى ظل مبدأ اسمى يدين له بالولاء"[1].

(١) ص٩٩ قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – د. توفيق الطويل.

تمهيد :

تبحث نظرية القيم فى مفهوم القيمة ، وخصائص القيم واصنافها وأنواعها والعلوم التى تختص بدراستها ، ومعاييرها وغير ذلك.

ويعد هذا المبحث من المباحث الحديثة نسبياً حيث لم يظهر كبحث مستقل الا فى أوائل هذا القرن على يد (بول لابى) وهو أول من استخدم لفظ (اكسيولوجيا) سنة ١٩٠٦[١] وان كان البحث فى موضوعاتها المتفرقة قد ظهر مع بدايات الفلسفة اليونانية من خلال نظرية المثل الافلاطونية وكذلك ما كتبه ارسطو فى الأخلاق والمنطق والفن.

وفى هذا التمهيد نتحدث عن :

* مفهوم القيم.
* خصائصها.
* ومن الذى يحددها.
* وأنواعها.

ثم نتحدث عن الفصول التالية :

* الحق والباطل.
* الخير والشر.
* لحسن والقبيح.
* السعادة والشقاوة.
* المنفعة واللذة والألم.
* الفضيلة والرذيلة.

---

(١) د. على عبدالمعطى محمد – مقدمات فى الفلسفة – ص٣٧.

مفهوم القيم :

القيم جمع قيمة وهى المثل الأعلى الذى يطمح إليه الإنسان العاقل ، فكل إنسان يطمح إلى إصابة الحق فى قوله وتحقيق الخير فى تصرفاته وأفعاله، والحسن والجمال فى هيئته وسلوكه..

وقد اختلف الفلاسفة فى تحديد مفهوم القيمة.

* فمنهم من ربط بينها وبين الرغبة حيث يقول : (ريبو) .. إن قيمة الشئ هى قدرته على اثارة الرغبة ، وان القيمة تتناسب مع الرغبة " غير أن هذا التعريف لا يعبر عن حقيقة القيم التى ينبغى أن تكون بمنأى عن الرغبات ، فقد يحدث أن يرغب المرء فى أمور ضئيلة القيمة ويزهد فى أمور عالية القيمة.

* وعرفها (لوسن) بأنها الشئ الجدير بالطلب .

* وعند الاقتصاديين هى السعر المقدر للسلعة ، ولاشك أن القيم بهذا المعنى تكون قيماً مادية مطلقة – لا صلة لها بالقيم المعنوية التى نريد الحديث عنها تلك التى تشمل :

القيم العقلية أو المتعلقة بالحق ، والقيم الجمالية المتعلقة بالجمال مثل قيمة لوحة أو قطعة موسيقية ، والقيم الخلقية المتعلقة بالخير.

هذا ويقرر الدكتور يحى هويدى :

أن القيمة مشتقة من الفعل اللاتينى Valoo ومعناها فى الأصل (أنا قوى) أى أنه يشتمل على معنى القوة والصلابة وعدم الخضوع للتأثيرات ، وكذلك كلمة فضيلة – كقيمة أخلاقية – فى معناها اللاتينى هى قوة المرء وصلابته أمام الأخطار والملذات وبذلك تكون الفضيلة – كقيمة – مرادفة للشجاعة(١).

وهكذا فالقيمة هى الشئ الصلب القوى الذى يجعل من نفسه مثلاً أعلى

---

(١) مقدمة فى الفلسفة العامة – ص٢٣٢ الطبعة التاسعة سنة ١٩٧٩م.

للإنسان.

* وقد ذهب (ماكس شيلر) إلى أن القيمة من قبيل اللامعرفات فهى بديهية واوضحة بذاتها - كما أنها موضوع لمعرفة مباشرة ندركها كما هى ، بل هى التى تفيد فى تعريف غيرها.

إن القيم كما يرى شيلر - تعطى لنا فى تجربة عاطفية قبلية ففى التجربة المباشرة ادراك بالوجدان - مثل إدراك الجمال فى لوحة فنية فالجمال معطى قبلى - يطبقه الإنسان على الصورة أو القصيدة وشجاعة المحارب ليست مجرد حركات جسده وهجومة ، بل هى معنى سابق فى ذهنى.

ولكن هذا لايمنع من كون القيمة لابد أن توجد فى حامل يحملها مثل الشجاعة فى الشجاع ، والجمال فى اللوحة - لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هى بعينها تجربة حامل القيمة.

- فالأولى ليست تجربة حسية بينما الثانية تجربة حسية ذلك أن التجربة الحسية تعطينا الأشياء مباشرة أما التجربة الخاصة بالقيم فتحتاج إلى تحليل للتجربة الحسية يتجاوز تجربة بعينها ليستخلص من الظواهر المشابهة معنى كليا يتجرد من الملابسات المكانية والزمانية - وهذا المعنى معطى قبلياً لكننا نسقطه على الظواهر الحسية المشابهة له.

خصائص القيم :

يقرر " نقولا هرتمن " فى كتابه فى الأخلاق أن للقيم خصائص ثلاث :

أ - الأولى أنه ليس للقيمة وجود مستقل لأنها تتجسد دائماً فى حامل لها . فالمنفعة لا توجد الا فى الشئ النافع والجمال لا يوجد الا فى الشئ الجميل - غير أن هذا لايسلب القيمة طابعها الكلى فالنافع يظل هو النافع نفعاً كلياً وهكذا.

ب - لكن كون ادراك القيمة لا يتم الا بواسطة حواملها لا يجعل وجود القيمة متوقفاً على وجود الحامل ، ففى وسعنا أن نتحدث عن عالم من القيم

شبيه بعالم المثل عند أفلاطون ، ذلك أن القيمة لها ماهية ثابتة وتلك هى خاصيتها الثانية .

جـ – وأن معرفتنا بها معرفة قبلية بالضرورة – فالإنسان يدرك القيم بنوع من الرؤيا الباطنة ولكنها ليست رؤيا عقلية ، وانما هى رؤيا وجدانية[1].

ولكن لاشك أن الذى يعطى هذه الرؤيا الوجدانية أو العاطفية هو الله سبحانه وتعالى الذى يحدد القيم ويحكم على الأشياء بالحق أو بالباطل ، الحسن أو القبح ، الخير أو الشر .. وهذا مايدعونا إلى السؤال التالى وهو من الذى يضع القيم الأخلاقية هل هو الإنسان أو سلطة خارج الإنسان؟

أما غالبية الفلاسفة فقد قالوا إن الإنسان هو الذى يحدد القيم ، إلا أنهم قد اختلفوا فى تفسير هذا الأمر :

١ – فذهب فردريك نيتشة إلى ان مصدر القيم فى الإنسان هى الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز وأهمها غريزة حب السيطرة وإرادة القوة – وليست هناك أفعال أخلاقية فى ذاتها.

فالأقوياء يخلقون قيماً تتناسب مع رغباتهم والضعفاء يخلقون قيماً تبرر ضعفهم وتجعلهم يهربون من الواقع.

٢ – ومنهم من ذهب الى أن مصدرها العقل الإنسانى الذى يحتوى على هذه القيم بصيغة مسبقة فهو الذى يحسِّن الأشياء أو يقبِّحها وإلى هذا الرأى ذهب المعتزلة فالخير والشر والحسن والقبح هى قيم ذاتية فى الأشياء كذلك ذهب توما الاكوينى إلى نفس الرأى الذى قرره المعتزلة.

٣ – وذهب كير كجورد الى أن القيم تصدر عن الله والإنسان معاً فمن خلال علاقة الإنسان بالله يتمكن الإنسان من وضع القيم .

* أما القائلون بسلطة خارج الإنسان ، فقد انقسموا إلى قسمين :

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى – الأخلاق النظرية ص٣٠ – ٩٠ وما بعدها – الكويت سنة ١٩٧٦م.

* فمنهم من حدد هذه السلطة فى الاله الخالق فهو المصدر الوحيد للقيم والتقويم ، وليس فى الأفعال ولا فى الأشياء فى ذاتها صفة تقويمية وانما الذى يعطيها هذه الصفة هو الشرع الالهى وقد ذهب الى هذا القول جمهور الأشاعرة.

كما ذهب ديكارت فى العصر الحديث إلى نفس الرأى ، فقد رأى أنه لضمان القدرة الالهية والعلو المطلق لله ينبغى أن نقرر أن الأفعال التى يستهجنها ضميرنا يمكن أن تكون مقبولة لو قدر الله ذلك[١]. فالخير والشر والحق والباطل مرده إرادة الله ووحيه.

- ومنهم من رد سلطة وضع القيم الى المجتمع نفسه أو ماسماه أميل دوركايم بالعقل الجمعى ، فمصدر القيم عندهم هى قوة الضغط الاجتماعى ، فالمجتمع هو الذى يحدد قيم الأخلاق والناس يتبعون الطريق الذى يرسمه المجتمع ويسلمون له قيادهم حتى يصبح عادة لهم[٢] .

- وذهب الماركسيون الى رد القيم الى الاحوال الاقتصادية ، وفسروا تاريخ نشأة القيم تفسيراً مادياً بحتاً يدور حول شهوة البطن ومدى التكالب عليها من طبقات المجتمع على مدى التاريخ الإنسانى كما ذهب توماس هوبز إلى رد القيم إلى الطاغية المستبد ونقل سلطة الاله الى الحاكم الديكتاتور الذى كفل له سلطاناً يرفعه فوق البشر ، وهذا ما عرف بمذهب الاطلاق السياسى الذى يدعو الى سلطة عليا تنتزع حق السيطرة على المجتمع بقوة السيف لا بقوة القانون ويجلس على قمة السلطة حاكم مطلق مهمته أن يحقق الخير لشعبه طبقاً لما يراه هو ، فهو الذى يقرر القيم ويتكفل بالزام رعيته باتباعها[٣].

---

(١) الاخلاق النظرية ص٩٥ وما بعدها.
(٢) راجع ص٤٤٦ من تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم.
(٣) د. توفيق الطويل - قضايا من رحاب الفلسفة والعلم - ص٧١ - القاهرة سنة ١٩٨٦م.

موقف العقيدة الاسلامية :

لا يعترف الاسلام إلا بسلطة واحدة لوضع القيم هى سلطة الله الذى يعلم حقيقة الحسن والقبح والخير والشر.

ومع أن الاسلام ينظر إلى العقل الإنسانى نظرة احترام وتقدير وينظر إلى الإنسان نظرة تكريم وتبجيل إلا أنه يقرر عدم كفاية العقل لمصدرية القيم ووضعها لأنه يختلف من إنسان إلى إنسان ومن بيئة الى بيئة ، ومن هنا كان لابد من الشرع المرشد الذى يقوم بعملية التوجيه العقلى من خلال البصيرة الأخلاقية والفطرة الإنسانية التى فطرها الله وألهمها الخير والشر " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"[1]كذلك لا يقر الاسلام مذهب القائلين بقوة الضغط الاجتماعى لما فيه من الغاء المسئولية الفردية عن الإنسان ، فالاسلام يحمل الفرد مسئوليته عن القيم ، فتقاليد البيئة والمجتمع ليست حجة على اليقين – لأنها قد تكون أخطاء اعتادها الناس حتى تحولت إلى قيم فى حياتهم ، وإلى هذا يشير القرآن الكريم فيقول "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" [2] .

أنواع القيم :

القيم ثلاثة أنواع :

١ – القيم العقلية المتعلقة بالحق .

٢ – القيم الخلقية المتعلقة بالخير.

٣ – القيم الفنية المتعلقة بالجمال والحسن.

ومنهم من أضاف قيمة رابعة وهى التقديس الدينى ، وان كان كثير من الفلاسفة يردوها الى القيم الأخرى اذ أن وظيفة الدين هى المحافظة على

---

(١) الشمس – ٧ – ٨ وقارن ص٣٢ – وما بعدها من كتابنا "الأخلاق فى ضوء الفكر الاسلامى".
(٢) الجاثية: ٥٣.

القيم[1] .

ويميز (لا فل) بين ثلاثة أصناف من القيم هى :

أ - قيم الإنسان فى العالم - وهى القيم الاقتصادية وهى شروط لقيم من نوع أعلى ، والقيم العاطفية وهى ترتبط بقيم من أنواع مختلفة .

ب - قيم الإنسان تجاه العالم وهى - القيم العقلية المتعلقة بمعرفة الأشياء وتفسير الظواهر ومعناها "الحق".

والقيم الجمالية وهى التى تقوم فى اللذة النزيهة التى يزودنا بها المنظر الحسن للأشياء.

ج - قيم الإنسان فوق العالم وتشمل : القيم الأخلاقية ، والقيم الروحية أو الدينية وهى لاغاية لها سوى التقدم الخالص للشعور فى علاقته بالله[2].

وقد أضاف (هنترميد) تصنيفات أخرى للقيم نحاول اجمالها فيما يأتى:

١ - القيم الكامنة والقيم الوسيلية :

والقيم الكامنة هى تلك التى لا تخدم غاية معينة فهى خير فى ذاتها وبذاتها ولذاتها مثل السعادة فهى قيمة عليا لا تطلب من أجل الحصول على شئ أخر غيرها ، أما الوسيلية فهى التى تكون وسيلة لغيرها مثل الصحة أو المال.

٢ - القيم العليا ، والقيم الدنيا :

والقيم الدنيا هى القيم العضوية مثل الصحة والمال والنسب ، والعليا هى القيم العقلية والجمالية والدينية - أو القيم المادية - والقيم المعنوية.

٣ - القيم الاشتمالية والاستبعادية :

والاشتمالية هى التى تجمع عدداً كبيراً من المتذوقين للقيم تحتها مثل قيمة الجمال والاستبعادية مثل القيم المادية- فامتلاكى لشئ معين يحول دون

---

(١) د. توفيق الطويل: اسس الفلسفة ص٣٧٧.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى - الأخلاق النظرية ص٣١.

امتلاك الآخرين لنفس الشيء.

٤ - القيم الدائمة والقيم العابرة :

والقيم الدائمة هى القيم المعنوية ، والعابرة هى المادية[١] تلك بعض التصنيفات الاجتهادية الفردية للقيم .. ولكن التصنيف الذى أجمع عليه الكتاب هو تصنيف القيم الى عقلية وخلقية وفنية بعد استبعاد القيم المادية ، على اعتبار أن هذه القيم المادية لا تحوز على صفات القيم العليا من التجرد ، والغائية ، والعموم والشمول مثل: الحق والخير والجمال.

وسوف نبدأ حديثنا الآن بأول هذه القيم وهى الحق الذى نعالجه فى الفصل الأول.

---

(١) راجع ص٢٧٤ - ٢٧٧ من الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - هنتريد.



الفصل الاول

الحق والباطل

الحق هو الصدق ، أو ما طابق الواقع - والباطل هو الكذب أو ما خالف الواقع والحقيقة هى الشئ الثابت بيقين .

والحق هو الصواب - ويقابله الباطل بمعنى الخطأ.

وقد ورد الحق كاسم من أسماء الله تبارك وتعالى ، كما ورد كصفة من الصفات التى نزل عليها القرآن الكريم "وبالحق أنزلناه وبالحق نزل".

ولكن ما هى طبيعة الحق وما مقاييس التفرقة بينه وبين الباطل ؟

* ذهب السوفسطائيون قديماً إلى أن الحق ليست له طبيعة ذاتية مطلقة وإنما هو أمر نسبى تابع لاعتقاد الفرد نفسه ، فإن اعتقد أن هذا الشئ حق فهو حق حتى وان كان باطلاً فى ذاته ، وإن اعتقد أنه باطل فهو كذلك حتى ولو كان حقاً فى ذاته ، فلا يوجد شئ اسمه الحق تتفق عليه العقول ، وكل إنسان بما عنده هو الحق ، وهذا ما عبر عنه بروتاجوراس بقوله "الإنسان مقياس الاشياء جميعاً فهو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد"[1] وقد أثر هذا الاتجاه على كثير من المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة ومنها المدرسة البراجماتية ، والوضعية المنطقية ، والماركسية والوجودية وسائر المدارس المادية والتجريبية فكلها لاتعترف بالحق كقيمة ثابتة يمكن أن يتفق عليها الناس[2].

* بينما ذهب العقليون إلى أن الحق ثابت وله كيانه المحدد ، فهو موضوعى فى الاشياء وهو مطلق مستقل عن تجارب الفرد ولا تحده حدود الزمان والمكان، ومعرفة الإنسان له ممكنة من خلال العقل الذى يتجاوز أخطاء الحواس وينفذ إلى الجواهر فيحدد المفاهيم والمعانى .

---

(١) الموسوعة الفلسفية - تعريب جلال العشرى - ص٩٢.

(٢) راجع ص٢٠٨ من كتابنا "قوانين الفكر بين الاعتقاد والانكار".

ومن مؤيدى هذا المذهب فى العصر الحديث "برنار بولزانو" ١٩٤٨ الذى قال بأن الحق بالذات يظل كذلك فى كل الحالات ، وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الازهار التى أثمرتها فى الربيع الماضى شجرة معينة فى مكان معين ، فإن هذا لاينهض دليلاً على أن الازهار لم توجد بعد لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان ، وقريب من هذا يمكن أن يقال فى وجود المطلق أو الحق فى ذاته ، انه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه[1].

وهذا ما عبر عنه المتكلمون المسلمون بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فالحق موجود فى الواقع .. ولكن كون بعض الناس تعمى أعينهم عن رؤية الحق ، فهذا لاينفى وجوده المستقل وامكان ادراك الاخرين له .

معيار الحق :

المقصود بالمعيار هنا هو المقياس والميزان أو الوسيلة التى نحكم من خلالها على الشئ بأنه حق أو باطل :

وقد وضع الفلاسفة عدة مقاييس للحق قديماً وحديثاً:

الاول : وكان أرسطوطاليس هو أول فيلسوف – فيما نعلم – يحاول أن يضع للحق معياراً ثابتاً حسب قدرة العقل الإنسانى ، ينطلق من قوانين الفكر العقلية وهى :

- قانون الذاتية ، وهو ما سمى بقانون المطابقة أو المماثلة أو الهوية ومعناه أن كل شئ هو نفسه – أو حقائق الاشياء ثابتة لا تتبدل ولا تتغير على الرغم من تغير العوارض الخارجية للأشياء.

ومن هنا يمكن العلم بتلك الحقائق .

- قانون عدم التناقض وهو قانون الاتساق فى الفكر فالشئ ونقيضه لا يجتمعان فى أن واحد فى زمان واحد وفى شخص واحد من جهة واحدة ، وقد وضع له أرسطو شروطاً كثيرة[2].

---

(١) أسسس الفلسفة ص٣٩٠.

(٢) راجع مقاصد الفلاسفة للامام الغزالى – ص٦٢ – دار المعارف ١٩٦١م.

- قانون الثالث المرفوع ومعناه أن النقيضان لا يرتفعان - لأنه ليس هناك وسط بينهما.

- وقد اعتبر ارسطو هذه القوانين بالذات هى مقياس الحق ، لأنها تجمع خصائص لاتوجد فى غيرها وهى أنها :

* أوضح وأصدق من كل مقدمة.

* أولية بذاتها.

* هى المبدأ الاساسى لكل برهان ولا تحتاج إلى برهان يثبتها.

يقول أرسطوطاليس فى بيان صفات هذه القوانين "الاول بالحقيقة هو الذى يكون أكثر صدقاً من سائر الاشياء فينبغى أن يكون بالوصف الذى ذكرناه يعنى الا يكون مما يمكن أن يبين بغيره ، وأن يكون وضوحه فى الغلبة حتى لايمكن أن يعرض فيه انخداع وأن يكون غيره مما بين به"(١).

وانطلاقاً من هذه القوانين وضع أرسطوطاليس علم المنطق الذى اعتبره المقياس التفصيلى للحق.

فتحدث عن تحصيل المجهولات سواء كانت تصورية أو تصديقية ووضع للتصور طرقاً توصل إلى معرفة الحق فيه وهى التعريفات والحدود.

كما وضع للتصديق طرقاً أخرى يقاس بها الحق وهى الاستدلالات سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة مثل التناقض والعكس وتلازم الشرطيات ، والقياس بمختلف صوره وأشكاله ومواده التى يتركب منها .

ثم جاء المفكرون المسلمون ووضعوا نمطاً آخر من المنطق الاسلامى الذى يجمع بين المنطق العقلى والمنطق التجريبى كما كانت لهم طرقهم الخاصة فى الاستدلال والبرهنة.

وهذا المقياس الذى وضعه أرسطو للحق هو الذى عبر عنه الكتاب المحدثون بمقياس التطابق أى مطابقة الحكم للموضوع الخارجى ، أو مقياس

---

(١) ابن رشيد - تفسير ما بعد الطبيعة - ص٢٤٥.

الاتساق وعدم التناقض أو مقياس الوضوح الذى يرتفع فوق كل شك ويتخذون من الأوليات الرياضية برهاناً على ذلك الوضوح .

وقد أيد نظرية الوضوح ديكارت الذى وضع قواعد المنهج العلمى فكانت أول قاعدة عنده الا يقبل شيئاً على أنه حق مالم يعلم علماً يقينياً أنه كذلك[1].

الثانى: ثم جاءت الفلسفة البراجماتية فى العصر الحديث فوضعت للحق مقياساً آخر وهو مقياس المصلحة والمنفعة.

فالحق يقاس بمدى ما يحققه من مصالح ومنافع عملية ، وإذا لم يؤد إلى ذلك فهو الباطل - وليس هناك شئ اسمه الحق لذاته أو الباطل لذاته - وإنما الذى يحدد ذلك هو مدى النتائج العملية - فالحق يقاس بمعيار العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد وبهذا لم يعد للحق معنى ثابتاً، بل أصبح متغيراً تبعاً لتغير المصالح والمنافع[2].

الثالث : وفى القرن العشرين ظهر مقياس آخر من مقاييس الحق عند الفلسفة الوضعية المنطقية هو :

منهج التحقيق أو التحليل :

وقد ادعو أن هذا المنهج قد اثبت لهم أن أغلب مشكلات الفلسفة والدين ليست مشكلات أصلاً وأنها سرعان ما تزول إذا حللناها تحليلاً منطقياً ، أو بمعنى آخر إذا حللنا اللغة التى تصاغ من خلالها هذه المشكلات تحليلاً منطقياً.

فما هو هذا المنهج الجديد ؟

لقد أطلقوا على هذا المنهج اسم مبدأ التحقيق ومعناه :

" أن القضايا التى يمكن التحقق منها هى وحدها ذات المعنى " ولذلك قسموا القضايا إلى قسمين :

---

(١) أسس الفلسفة - ص٣٩٣.

(٢) راجع بحثنا المنشور بالمجلة العلمية لكلية أصول الدين بالزقازيق تحت عنوان "التجربة الدينية فى الفلسفة البراجماتية".

١ - **قضايا تحليلية:** وهى التى لايضيف محمولها إلى موضوعها معنى جديداً بل يكون المحمول شرحاً وتوضيحاً للموضوع كما نقول : " الأسد هو الليث : أو المثلث سطح مستوى محوط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة" أو ٥ + ٧ = ١٢ فكل هذه أمثلة للقضايا التحليلية لأن المحمول فيها شرح وتحليل للموضوع - ومنها سائر القضايا الرياضية .

وطريق معرفة الصدق فى هذه القضايا إنما يكون عن طريق بيان مدى اتساق الموضوع مع المحمول. فإن كان هناك اتساق بينهما كانت قضية صادقة وإن كان بينهما تناقض كانت قضية كاذبة.

٢ - **قضايا تركيبية :** وهى التى يضيف محمولها إلى موضوعها معنى جديداً كما نقول المعدن يتمدد بالحرارة - الحديد ينكمش بالبرودة.

وطريق التحقق من القضايا التركيبية هو الخبرة الحسية والتجارب الواقعية ، فما اثبتت الخبرة الحسية وجوده وصدقه فهو موجود وحق وإلا فهو باطل ولا وجود له - فإن اثبتت التجربة العملية أن المعدن يتمدد فعلا حين يتعرض للحرارة - كانت القضية صادقة وإلا فهى كاذبة.

وبتطبيق هذا المبدأ على قضايا الفلسفة والدين والأخلاق يدعى دعاة المنطق الوضعى أن كل قضاياهم قضايا وهمية لأنه لا يمكن التحقق منها اطلاقاً - فمع أن محمولها يضيف إلى موضوعها معنى جديداً إلا أن طريق التحقق منها مستحيل لأنها لا تخضع للتجارب العملية فكأن القضايا التى تقول :

(الله موجود) (العدل واجب) "الخير مطلوب" "الملائكة جنود الله" لا هى تحليلية، لانها تفيد معنى جديداً ولاهى تركيبية لأنه لا يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة الحسية[١].

---

(١) راجع ص٢٦٦ وما بعدها من كتابنا «المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة.

مناقشة المنهج الوضعى والفلسفة البراجماتية :

لاحظنا ان هذا المنهج يقوم على مبدأ التحقق ويراد منه " أن معنى القضية هو طريق التحقق منها " فإذا أضفنا إلى هذا قولنا "ان الذى يمكن التحقق منه هو ما يحمل معنى " أو ما يحمل معنى يمكن التحقق منه" بدا لنا أن مبدأهم مجرد تحصيل حاصل كما تقول : "الارامل هن غير المتزوجات " ومن ثم لاتصلح هذه القضية مقياساً لاختبار القضايا الفلسفية واستبعادها من البحث .

بناء على أنها لاتحمل معنى يمكن التحقق منه - فهى قضية تحليلية لا تفيد معنى جديداً ولا تحمل بين طياتها دليل صدقها كسائر القضايا التحليلية فلا هى من القضايا الرياضية ولا هى من القضايا الطبيعية وبذلك ينهار المبدأ من أساسه.

وبمعنى أوضح أن المناطقة الوضعيين حصروا المعرفة الصحيحة والقضايا الصادقة فى الرياضة والعلوم الطبيعية التجريبية مع أن مبدأهم الاساسى لا هو من العبارات التى تثبت بالخبرة الحسية ولا هو من العبارات الرياضية. ومن هنا يكون خالياً من المعنى على منطق كلامهم.

* يضاف إلى ذلك أن المنطق الوضعى لم يعترف الا بمنهج واحد من مناهج المعرفة وهو منهج الخبرة الحسية والتجربة العملية ونسى أن هناك مناهج أخرى وموضوعات أخرى موجودة يمكن التحقق منها بمناهج تناسبها مثل المنهج العقلى - ومنهج الحدس ، والاستنباط والوحى السماوى.

* وأما البراجماتية فقد تناسى دعاتها أن الحق مقرر فى ذاته وهو بمعزل عن نتائجه ، فهناك عشرات الأحكام الصادقة التى لا نتائج عملية لها - وهناك كثير من الافكار الباطلة التى قد تجلب على أصحابها المنافع العملية ، فهل معنى ذلك أنها تتحول إلى حق فى نظرهم ؟

وهكذا وضعوا الحق موضع السلعة التى تباع فى الأسواق تقدر قيمتها بما يدفع فيها ولذلك قال وليم جمس " إن الحق كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها"(١). أى حين لاتؤدى منافع عملية.

وهكذا يعودون بنا إلى ما قررته السوفسطائية قديماً.

---

(١) أسس الفلسفة – ص٤٠٢.



الفصل الثانى

الخير و الشر

ماهو الخير ؟ وماهو الشر ؟

وماهى أقسام الخير ؟ وماهو الخير الاسمى ؟

وماهى المقاييس التى يحكم بها على خيرية الاشياء أو شريتها ؟

مفهوم الخير :

الخير عند أرسطوطاليس هوعبارة عن الغاية التى نبتغيها جميعاً ، أو هو كل ما هو مرغوب فيه من الغايات والاهداف(١). ويرى أرسطو أن الخير يختلف باختلاف العمل والقصد وتبعاً لاختلاف الفنون فهو فى الطب الصحة، وفى الحرب الظفر والنصر ، فالخير فى كل مجال هو الوصول إلى الغاية العظمى من ورائه وإذا كانت وظيفة الإنسان ومميزاته الأساسية تنحصر فى العقل فإن الخير الأسمى بالنسبة له يكون فى التأمل العقلى(٢). فحياتنا الخيرة إنما هى تعبير عن العقل وممارسته لوظيفته بصورة صحيحة ،ودون هذه الغاية العظمى تقع غايات دنيا يعبر عنها أرسطو بقوله:

"إن للإنسان غايات عديدة فى الحياة على أن أكثر هذه الغايات ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها، على حين أن الخير الاعلى كامل ونهائى – والخير الكامل النهائى هو الخير الذى نبحث عنه – وإذا وجدت عدة غايات تتقارب من حيث كمالها ونهائيتها ، فإن الاشد نهائية من بينها هو الخير الاسمى. والخير النهائى هو الذى يطلب لذاته وحده – أما الخير الذى يطلب من أجل غيره ، فليس كذلك"(٣).

وأرفع الخيرات عنده هو التمتع بالعقل باعتباره غاية فى ذاته أى التفكير

---

(١) د. على عبدالمعطى محمد – مقدمات فى الفلسفة ص١١٠.
(٢) هنترميد – الفلسفة ومشكلاتها ص٣٠٦.
(٣) الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ ص١٩٨.

من أجل التفكير.

يقول أرسطو وهو يصف التفكير التأملى :

"غير أن حياة كهذه تكون أرفع مما ينبغى بالنسبة إلى الإنسان ذلك لأنه لا يحياها بما هو إنسان ، بل بما يوجد فيه من عنصر إلهى وبقدر ما يسموا هذا العنصر على طبيعتنا المركبة (الحيوانية) يكون نشاطه أرفع - فإذا كان العقل إلهياً بالقياس إلى الإنسان فإن الحياة وفقاً له تكون إلهيةً بالقياس إلى الحياة البشرية"[1] ولكن هذه الارستقراطية الأرسطية فى مجال الخير قد لا تتوفر لغالبية الناس مما يجعل مفهومه لمعنى الخير مفهوماً بعيداً عن أرض الواقع.

وفى مقابل هذا الاغراق فى التجريد نجد المفهوم المبسط لمعنى الخير فى الاسلام فى قول الله تعالى " وافعلوا الخير لعلكم تفلحون".

وفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليقل خيراً أو ليصمت".

فالخير هو كل قول أو عمل صالح وطيب ، أو كل ما هو نافع ومفيد أو كل ما يقرب إلى الله. وقد استعملت كلمة خير وشر فى اللغة العربية ويقصد بها الحكم على الفعل باعتبار قيمته وغايته التى تعود على الفاعل - فإذا كانت نتيجة الفعل نافعة لصاحبها قيل إن هذا الفعل حصل منه خير لصاحبه ، وان كانت نتيجة الفعل ضارة قيل ان هذا الفعل شر.

وكلمة خير فى أصلها الاشتقاقى تحمل معنى الاختيار والانتقاء بمعنى أن يتخير الإنسان من الأفعال ما يعود عليه بالنفع ويتجنب ما يعود عليه بالضرر ، وعلى هذا النحو وردت الكلمة فى القرآن الكريم مراداً بها عاقبة الفعل ونتيجته قال تعالى " فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره" "وماتقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ".

---

(١) هنترميد - مرجع سابق ص٢٠٧.

إذا فالمعنى المقصود من ذلك كله غايات الأفعال ونتائجها النافعة - خلافاً لمعنى الحسن والقبح كما سنبينه فيما بعد .

ولهذا نجد تعريف المعتزلة للخير والشر يختلف عن تعريفهما للحسن والقبح ، لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها فى تعريف الخير والشر ، ولا عبرة لها فى تعريف الحسن والقبح بل قد تتعارض معه- لأن الفعل قد يكون حسناً فى نفسه ولا يجلب نفعاً لصاحبه.

ولذلك عرفه القاضى عبد الجبار بقوله : " الخير هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح".

فلكى يكون الفعل خيراً لابد أن يحقق أمرين هما :

النفع : وهذا معنى يرجع إلى غاية الفعل .

والحسن : أى أن يكون الفعل حسناً غير قبيح.

فإن حقق الفعل نفعاً لصاحبه ولم يكن حسناً فى نفسه لا يسمى خيراً كما أن الفعل لو كان حسناً فى نفسه ولم يحقق النفع ، لا يعتبر خيراً[1] وبذلك جمع المعتزلة فى تعريفهم بين مذهب الوسائل والغايات معاً - فقد يحصل النفع من فعل غير أخلاقى .. ولكن هذا النفع وحده لايجعل الفعل خيراً - بل لابد أن تكون الوسيلة والفعل حسن فى نفسه حتى يكون خيراً أخلاقياً.

أقسام الخير وأنواعه :

يقسم أرسطو الخير إلى ثلاثة أقسام:

١ - خيرات خارجية واجتماعية - المال - والاهل - والجاه - والعز والكرم.

٢ - خيرات النفس وأهمها العلم والحكمة والشجاعة والعدل .

٣ - خيرات البدن : وهى الصحة والقوة - وطول العمر.

وأسمى هذه الخيرات هى خيرات النفس[2] وخصوصاً الحكمة والتأمل .

---

(١) د. محمد السيد الجليند - فى الفلسفة الخلقية لدى فلاسفة الاسلام - ص٧٥ وما بعدها - القاهرة سنة ١٩٩٠.

(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس جـ١ ص١٩٩.

وهذا وقد أقر الامام الغزالى هذا التقسيم ولكنه أضاف اليه قسماً رابعاً – أطلق عليه اسم : الخيرات التوفيقية وهى أربعة : هداية الله – ورشده – وتسديده – وتأييده.

١ – أما الهداية فهى مبدأ الخيرات جميعاً ، ولا سبيل إلى طلب الخيرات إلا بها وهى على ثلاث مراتب :

الأولى : تعريف طريق الخير والشر وذلك يكون بالعقل والوحى "وهديناه النجدين".

والثانية : امداده للسائر فى طريق الخير بما يساعده على ما هو بسبيله وفى هذا يقول الله تعالى "والذين اهتدوا زادهم هدى".

والثالثة : النور الذى يشرق بفضل الله على بصيرة المرء متى صلح لذلك فيهتدى إلى ماعز عليه معرفته بالعقل النظرى وحده[١].

والرشد والتسديد لابد منهما لبلوغ السعادة ، لأن الأول هو نوع من عناية الله يوجهه إلى ما فيه صلاح العبد وخيره ، وبالثانى تتوجه الإرادة والحركات فعلاً إلى الغرض المطلوب ، وكذلك التأييد لابد منه أيضاً لأن تقويه المرء على ما يريد من غايات تتعذر إن لم يظفر الإنسان بهذا التأييد[٢].

وأما الخير الاسمى عند الإمام الغزالى فهى السعادة الأخروية التى هى بقاء بلا فناء وسرور بلا غم وعلم بلا جهل وغنى بلا فقر وما عدا هذا النوع مما يسميه الناس خيراً فهو خير باعتباره وسيلة لا غاية – فهو وسيلة للخير الأعظم[٣].

وهكذا بينما جاءت نظرية الخير عند أرسطو ممثلة لنوع من الأرستقراطية والإغراق فى التجريد،جاءت نظرية الخير فى الاسلام واقعية وواضحة وشعبية متيسرة لكل ذى فهم.

---

(١) ميزان العمل – ص٨٩.
(٢) المرجع السابق ص٩٠.
(٣) السابق ص٨٤.

وبينما جعل أرسطو الخير الأسمى هو التأمل العقلى ، جعله الإمام الغزالى فى التطلع إلى الحياة الأخروية وفى التلذذ بالنعم القصوى ، وليس بعدها افضل من نعمة النظر إلى وجهه الكريم تعالى وتقدس.

* **وفى مقابل مفهوم الخير يأتى مفهوم الشر :** فالشر هو كل قول أو فعل فاسد وخبيث وضار أو كل ما يبعد عن الله وقد عرفه ابن القيم بأنه " وضع الشئ فى غير محله فإذا وضع فى محله لم يكن شراً"(١).

وغالباً ما يكون الوقوع فى الشر بسبب ضعف الارادة وسيطرة الاهواء ووسوسة الشيطان والسير وراء الهوى ، والملذات العاجلة ، والجهل ، فمن جَهِل التمييز بين الخير والشر وقع فى الشر ، ومن كان هذا حاله كانت ذاته رديئة وأفعاله رديئة ، ومن كانت ذاته رديئة هرب من ذاته ، لأجل أن الرداءة مهروب منها ، واضطر إلى صحبة قوم يناسبونه فى الرداءة لينسى ذاته معهم، حيث تسيطر عليهم قواهم الشهوانية فتنزل بهم إلى درجات البهيمية ، وتقودهم فى النهاية إلى السقوط فى الهاوية.

يقول ابن مسكويه عن الشر والشرير "فهو من شقائه يهرب من ذاته لأنها رديئة متألمة كثيرة الشغب عليه ، ويلتمس لعشرته ومخالطته من هو مثله أو أسوأ حالا منه ، فيجد للوقت راحة به وسكوناً اليه لأجل المشاكلة ، ثم يعود بعد قليل وبالا عليه وزيادة فى خباله وفساده ، فيألم به ويهرب منه فليس له محب ولا ذاته ولا له نصيح ولا نفسه ، وليس يتحصل إلا على الندامة ولا يرجع إلا إلى الشقوة" (٢).

شروط الخير الاسمى :

اتضح لنا مما سبق أن الخير أنواع كثيرة ، وأن بعض هذه الأنواع قد يكون وسيلة للترقى إلى أنواع افضل إلى أن نصل إلى ما يسمى باسمى الخيرات جميعاً.

---

(١) راجع ص٢٤٨ من شفاء العليل لابن القيم.

(٢) ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ص١٣٦ - بيروت الطبعة الثانية.

فالصحة خير ، والمال خير ، والأولاد خير.. ولكن هل يمثل واحد من هؤلاء الخير الأسمى ؟

بالتأكيد لا ، لأن الصحة تكون خيراً حين يستخدمها الإنسان فى الخير وحين يتخذها وسيلة نحو خير أقصى .. ولكنها قد تكون شراً حين يسخرها فى الشر .. وهكذا المال والأولاد وكل خيرات الحياة هى عبارة عن سلم متدرج من الخيرات ، توصل إلى خيرات أخرى حتى نصل إلى الخير الاسمى.

فما هى شروطه وصفاته :

أولاً : أن يكون خيراً فى ذاته فهو خير لا بالنسبة إلى كذا ولا باعتباره وسيلة لكذا بل فى ذاته فحسب.

ثانياً : الشمول : أى يكون نطاقه شاملاً بحيث تندرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه.

ثالثاً : امكان تحقيقه فى الواقع ولو جزئياً ذلك لأن المثل الاعلى من الخيرات الذى يبلغ من الرفعة حداً يجعل من المستحيل تحقيقه ولو بصورة جزئية ، لن تكون له إلا صلة عملية واهية بالحياة البشرية(١).

ومن هنا كان لابد من أن يتمثل الإنسان صفات الخير الأسمى عملياً من خلال طاعة الله ورضاه ، فيكون عبداً ربانياً يقول للشئ كن فيكون . وربما كان الزهاد والعباد يحاولون تمثل هذا الخير الأسمى من خلال العبادة الخالصة ، والسلوك المستقيم ومحاولة الفناء من خلال تمثل الصفات العليا على قدر الطاقة الإنسانية.

مقاييس الخير والشر :

ظهرت عدة اتجاهات لتفسير طبيعة الخير والشر وهل هى قيم مطلقة لا تحدها حدود الزمان ولا المكان وبالتالى يكون مقياسها ثابت لايتغير ، وهذا هو اتجاه الحدسيين بكل اتجاهاتهم العقلية والدينية معاً .

---

(١) هنترميد – الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٢٧٨ – ترجمة فؤاد زكريا – القاهرة سنة ١٩٧٥م.

أم أنها قيم متغيرة ومجرد أفكار اصطلح عليها الناس فى ضوء التجارب المعاشه وبالتالى تكون نسبية ومتغيرة تبعاً لتغير الناس والظروف والأحوال ، ومن هنا فلا يكون لها مقياس ثابت ، وهذا هو اتجاه التجريبيين بكل فصائلهم من ماديين واجتماعيين ونفعيين.

١ - أما مذهب الحدسيين فعلى الرغم من اتفاقهم على ثبات الخير وعدم تغير مفهومه تبعاً لتغير الزمان الا أنهم اختلفوا فى المقياس الذى به نقيس وندرك الخير والشر .

- فمنهم من ذهب إلى أن المقياس شئ خارج عن طبيعة العقل وهؤلاء انقسموا إلى فريقين :

الأول: منهم من قال بأن المستوى قائم فى طبيعة الأفعال الإنسانية حيث قالوا ان فى طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس فى وسع الإنسان ولا فى وسع الله أن يجعله شراً ، وهذا هو رأى (افلاطونى كمبردج) فى القرن السابع عشر-كما أنه اتجاه توما الاكوينى والمعتزلة الذين قالوا بأن الخير والشر ذاتيان فى الأشياء[1].

الثانى: ومنهم من قال بأن الخيرية مردها إلى الله ، فالخير خير لأن الله أمر به ، والشر شر لأن الله نهى عنه ، ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأنه خير وهذا هو اتجاه الأشاعرة من المتكلمين ووليم أوكام من فلاسفة عصر النهضة.

- ومنهم من ذهب إلى أن المستوى قائم فى طبيعة العقل وهو اتجاه (كانت) الذى قال بأن العقل هو مقياس الخير والشر - فهى ليست اشياء خارج العقل -كما ذهب المعتزلة ولكن كانت لايقصد هنا ماكان يقصده فلاسفة الأغريق من أن العقل هبة من الله حباها لطائفة خاصة هم الحكماء - بل كان يقصد (عقل كل الناس) العقل العملى - وليس العقل النظرى المختص بالبحث فى الميتافيزيقا..

---

(١) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص٤٢٥

وهذا العقل العملى يتجه بطبيعته إلى الخير - إذا تجرد من العوامل الحيوانية والمادية - وبداخله سلطةج الواجب الملزمة التى تحدد ما ينبغى ومالا ينبغى ولذلك وضع مقياس الخير والشر فى العبارة التالية : "اعمل كما لو كنت تريد أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة" واعمل دائماً على نحو يمكن أن تعتبر نفسك بالوقت ذاته مشرعاً ومنفذاً فى جمهورية الأشخاص الأحرار العقلاء"[1] ولكن ما هو الفرق بين مذهب (كانت) ومذهب المعتزلة وسائر العقليين؟

والجواب: أن الخير والشر عند (كانت) مصدرهما ومقياسهما العقل وليست الأفعال الخارجية، أما عند المعتزلة فالخير والشر ذاتيان فى الواقع وفي افعال الإنسان وتصرفاته، ودور العقل هو ادراك الواقع بما فيه من خير أو شر.

٢ - وأما المذهب الثانى وهو مذهب التجريبيين، فقد زعم أصحابه أن الخير والشر أشياء نسبية ومتغيرة في حقائقها ومقاييسها، فهى تختلف من إنسان إلى إنسان ومن مجتمع إلى مجتمع على حسب العادات والتقاليد والمنافع، وأصحاب هذا الإتجاه هم السوفسطائيون والقورنائيون قديماً، والبراجمانية والوضعية المنطقية والماركسية والوجودية حديثاً.

وهى اتجاهات متهافتة لا تستند إلى دليل أو برهان

وإذا ما قارنا بين آراء الحدسيين، فإننا نستطيع أن نرجح رأى القائلين برد مقياس الخير والشر إلى الوحى السماوى، لأن العقل مهما كان قد يخطىء فى تحديد ما هية الخير والشر وفى الحكم عليهما، كما أن الأفعال الواقعية لا تعبر عن ذاتية الخير والشر، ففعل واحد مثل القتل يكون خيراً، حين يقع قصاصاً أو جهاداً فى سبيل الله ويكون شراً حين يقع اعتداءاً على نفس بلا وجه حق، وبالتالى فمقياس الخير والشر هو الله بما أوحاه إلى انبيائه ورسله من وحى صادق حدد لهم معالم الخير والشر.

---

(١) د. يحى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة - ٣١٧.

هذا والعلم الذى يختص بالبحث فى الخير هو علم الأخلاق لذا فإننا سوف نعرض لمفهوم هذا العلم، ونبين مجالاته ونوضح الفرق بين الأخلاق النظرية والأخلاق الإسلامية وهذا ما سوف نتناوله فيما يلى :

مفهوم الأخلاق :

الأخلاق جمع خلق، وهو السجية والطبع[١]، أو هو صورة الإنسان الباطنية وهى نفسه التى بين جنبيه وأوصافها ومعانيها المختصة بها فهى بمنزلة "الخَلْق" لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها يقول الامام الغزالى: "الخُلق والخَلْق عبارتان مستعملتان معا، يقال فلان حسن الخُلق والخَلْق أى حسن الباطن والظاهر - فيراد بالخَلْق الظاهرة ويراد بالخُلق الصورة الباطنة وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة. ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة[٢].

ولذلك فمن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم كما حسنت خَلْقى فحسن خُلقى وأهدنى لأحسن الأخلاق لا يهدى لأحسنها إلا أنت واصرف عنى سيئها لا يصرف عنى سيئها الا أنت[٣].

وفرق بين الخلق والتخلق :

إذا الخلق هو الهيئة الثابتة للنفس - أما التخلق فهو التكلف والتصنع الذى يعد نوعاً من المحاكاة.

وفيه يقول عمر بن الخطاب "من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله" أى من تكلف أن يظهر من خلقه خلاف ما ينطوى عليه - مثل

(١) وهذا خلاف لما يراه القرطبى فى تفسيره حيث يرى أن الخلق هو ما يأخذ به الانسان نفسه من الادب لانه يصير كخلقة فيه، وأما ما طبع عليه من الأدب فهو (الخيم) بالكسر ومعناه السجية والطبيعة لا واحد له من لفظه. وخيم اسم جبل فيكون الخلق الطبع المتكلف والخيم الطبع الغريزى وقد أوضح الأعشى ذلك فى شعره فقال:
وإذا ذو الفضول ضن على المولى .. لى وعادت لخيمها الأخلاق
أى رجعت الأخلاق إلى طبائعها . راجع ص٦٧٠٦ من تفسيره.

(٢) احياء علوم الدين - ص٥٨ - جـ٣ - ط الريان.

(٣) اخرجه مسلم.

تصنع وتجمل – أى أظهر الصنيع والجميل كما تقول فلان يتخلق بغير خلقه أى يتكلفه.

وفى هذا يقول سالم بن وابصة:

يا أيها المتحلى غير شيمته .. إن التخلق يأتى دونه الخلق(١)

ويقول الرازى فى تعليله لوصف الله لمحمد صلى الله عليه وسلم بأنه على خلق عظيم: "ولما كانت أخلاقه الحميدة كاملة لا جرم وصفها الله بأنها عظيمة ولهذا قال: "قل لا أسألكم عليه أجراً وما أنا من المتكلفين" أى لست متكلفاً فيما يظهر لكم من أخلاقى لأن المتكلف لا يدوم أمره طويلاً بل يرجع إلى الطبع"(٢).

ومعنى هذا أن السلوك المتكلف لا يسمى خلقاً حتى يصير عادة وحالة للنفس راسخة يصدر عن صاحبه فى يسر وسهولة فالذى يصدق مرة لا يوصف بأن خلقه الصدق ومن يكذب مرة لا يقال إن خلقه الكذب بل العبرة بالاستمرار فى الفعل حتى يصير طابعاً عاماً لسلوكه.

وأما الخلق من الناحية الاصطلاحية: فقد عرفه الغزالى بقوله: هو عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسنا، وان كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً(٣) ومن خلال تعريف الإمام الغزالى للأخلاق نلاحظ أنه ركز علي الاساس النفسى للسلوك فهو ينبع من هيئة راسخة فى داخل النفس البشرية.

وهناك تعريفات أخرى للأخلاق روعى فيها الجانب النظرى الفلسفى للأخلاق وغايتها، ومن تلك التعريفات ما قاله بعضهم: من أن الأخلاق هى

(١) ابن منظور – لسان العرب – جـ٢ – ص١٢٤٥.
(٢) راجع مفاتيح الغيب. جـ٣٠ – ص٨٠.
(٣) راجع ص١٥٢ من مختصر منهاج القاصدين لابن قدامه المقدسى.

قاعدة السلوك – أو علم الخير والشر، أو علم الواجب.

ويمكن ان نحصر هذه التعريفات فى تعريف واحد مضمونه :

إن علم الأخلاق هو العلم الذى يوضح معنى الخير والشر ويبين ما ينبغى ان تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعض ويشرح الغاية التى يقصدها الناس من اعمالهم[١].

وعرفه بعضهم بأنه علم يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى ويضع القواعد التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها، ويدرس الخير الاقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها[٢].

وهناك تعريفات كثيرة لعلم الأخلاق تختلف باختلاف اتجاه أصحابها الفلسفى – وليس هذا مكان التعرض لها فإن مكانها الطبيعى هو علم الأخلاق الفلسفية وليس الأخلاق الاسلامية التى نركز فيها على الجانب العملى وكيفية تربية الخلق وتغييره، ونشير من خلاله إلى أمهات الفضائل الأخلاقية التى ينبغى أن يتحلى الإنسان بها. ومن خلال ذلك نستطيع أن نفهم مجالات البحث الخلقى.

مجالات البحث الخلقى :

البحث فى الأخلاق ينقسم إلى مجالين متميزين :

وهما مجال البحث فى الأخلاق العملية، ومجال البحث فى الأخلاق النظرية.

١ – أما علم الأخلاق العملى فيبحث فى أنواع الملكات الفاضلة التى ينبغى علي الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها فى حياته العملية وذلك مثل الصدق والامانة والوفاء بالعهد والشجاعة والعدل والرحمة وغيرها من

---

(٣) احمد امين – الأخلاق – ص٢

(٤) د. توفيق الطويل – اسس الفلسفة ص٣٦٦.

السلوكيات التى لها مثال واقعى فى الخارج.

٢ - علم الأخلاق النظرى ويبحث فى المبادىء الكلية التى تستنبط منها الواجبات الفرعية كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هى، وعن مصدر الايجاب ومنبعه، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا.

ويطلق على هذا القسم فلسفة الأخلاق وعلاقته بعلم الأخلاق العملى كعلاقة علم أصول الفقه بالفقه. فموضوعه ليس هو أنواع الأفعال التى لها مثال فى الخارج وإنما موضوعه هو جنس العمل المطلق وفكرته المجردة التى لا يتحقق مسماها خارجاً الا فى ضمن الأنواع التى يبحث فيها العلم العملى(١).

إذا فعلم الأخلاق يتضمن عنصرين - العلم - والعمل، فالعلم هو عبارة عن مجهودات الفلاسفة والمفكرين التى حاولت أن تجيب عن مفهوم الخير والشر. والفضيلة والرزيلة، ومقاصد السلوك وغايته، ومقاييس الحكم عليه وغير ذلك من النظريات الأخلاقية التى كتبها الفلاسفة قديماً وحديثاً فيما يسمى بفلسفة الأخلاق.

وأما العملى فهو الجانب التطبيقى من الأخلاق وهو يهدف إلى توضيح أمهات الفضائل الأخلاقية وبيان طرق التحلى بها. وهذه هى الغاية الحقيقية من الأخلاق فالمرء لا يكون فاضلاً لمجرد أنه يعلم ما يجب عليه فعله، بل فضله فى أن يعمل ما يجب عليه فعله وهو عالم لماذا يقوم بهذا العمل على هذا الوجه بعينه دون غيره من وجوه الفعل المختلفة(٢).

ولهذا نجد القرآن الكريم يقرن الإيمان بالعمل الصالح ويعيب على هؤلاء الذين يفصلون بين العلم وبين التطبيق يقول الله تعالى "أتأمرون الناس بالبر

---

(١) د. محمود حمدى زقزوق - مقدمة فى علم الأخلاق - ص١٨.

(٢) د. حمدى حيا الله، الأخلاق ومعيارها ص١٦.

وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون"[1].

ويقول "يا أيها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون"[2].

ويقول أرسطوطاليس فى كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" فى الشئون العملية ليس الغرض الحقيقى هو العلم نظرياً بالقواعد بل هو تطبيقه. وفيما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يعلم ما هى؟ بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها، ولو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخياراً لا ستحقت أن يطلبها كل الناس، وأن تشترى بأغلى الأثمان - ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادىء أن تفعله فى هذا الصدد هو أن تشد من عزم بعض فتيان كرام على الثبات على الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً وفياً بعهدها"[3].

إذا فالعلم النظرى لا قيمة له بلا تطبيق عملى - وقد يكون له فائدة مع صنف خاص وهم الفضلاء بطبعهم حيث يدفعهم إلى الثبات على الفضيلة، ولكن هل نتوجه بعلم الأخلاق إلى الفضلاء أم إلى غيرهم؟

بين الأخلاق النظرية والأخلاق الإسلامية :

تختلف الأخلاق الاسلامية عن علم الأخلاق النظرى من جهات متعددة منها:

١ - أن الأخلاق الاسلامية أخلاق عملية تهدف إلى التطبيق الواقعى وذلك ببيان الفضائل الأخلاقية وطرق التحلى بها والربط بينها وبين الغاية الحقيقية للإنسان ومفهوم السعادة الدنيوية والاخروية وكيفية تحقيقها خلافاً للأخلاق الفلسفية التى تركز على الجانب النظرى فقط كما سبق.

---

(١) سورة البقرة - آية ٤٤.

(٢) سورة الصف - آية ٢.

(٣) راجع ص١٢ من علم الأخلاق - د. محمد السيد غنيم.

٢ – وتختلف معها من حيث المصدر والمنبع – فمصدر الأخلاق الفلسفية هو العقل البشرى المحدود أو ما يتفق عليه المجتمع والناس ولذا فهى متغيرة ومختلفة من فيلسوف إلى اخر ومن مجتمع إلى آخر.

أما الأخلاق الاسلامية فهى قيم ثابتة مصدرها الوحى المقدس وهى مثل عليا تصلح للإنسان بصرفى النظر عن جنسه أو نوعه أو زمانه أو مكانه.

٣ – وهناك فرق اخر فى مصدر الالزام فهو فى الأخلاق النظرية مجرد الضمير أو الاحساس بالواجب أو قوانين الشرطة، أما مصدر الالزام فى الأخلاق الإسلامية فهو احساس الإنسان بأن الله مطلع على سره وخافيه(١) وهذا يعطى للأخلاق الإسلامية هيبة واحترام والتزام ذاتى خلافاً للأخلاق الفلسفية التى تفتقد هذه الخاصية.

خصائص الأخلاق الاسلامية :

تتميز الأخلاق الإسلامية عن غيرها من الأخلاق الوضعية أو حتى الدينية الأخرى بميزات أساسية ومنها:

١ – أن أخلاق الاسلام أخلاق واقعية تتعامل مع الإنسان كإنسان له نوازعه وله شهواته فلا تصادر هذه النوازع بل تضعها فى إطارها المشروع، فالإنسان فى نهاية المطاف هو إنسان وليس ملكاً – وبالتالى فلابد من اشباع العنصرين الأساسيين فيه وهما الجسد والروح، ومن هنا وجدنا تعبير القرآن عن الرهبنة التى تصادر رغبة البدن بأنها بدعة لم يكتبها الله على الناس، ووجدنا توجيهات القرآن الكريم بعدم تحريم ما أحل الله من المتع الحلال "ولا تنس نصيبك من الدنيا" "يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" "قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق" ولكنه فى الوقت ذاته لا

---

(١) ويكفى أن يقرأ المسلم قوله تعالى: "يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور" ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" و"ولاتعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً".

ينسى أن يشبع روحه بذكر الله دائماً "ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم" "ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين".

٢ - أخلاق عامة وصالحة لكل إنسان بصرف النظر عن مكانه او زمانه لما فيها من السهولة واليسر ورفع الحرج عن الناس.

"وما جعل عليكم فى الدين من حرج" "ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم" "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" وغير ذلك من التوجهات التى تدل على اليسر والسماحة فى أخلاق الاسلام مما يجعلها صالحة للطبيق فى كل زمان ومكان.

٣ - القانون الأخلاقى الإسلامى لا يكتفى بالحكم على أعمال الإنسان الظاهرة بالخير ولكنه يمتد إلى الحكم على النوايا[١] والبواعث والمقاصد الكامنة وراء الاعمال الظاهرة. فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء مانوى".

٤ - إن مبادىء الأخلاق الاسلامية تقنع العقل وترضى القلب والوجدان، فما من خلق حث عليه الاسلام أو حذر منه يتعارض مع العقل أو يجافى القلب السليم.

وانظر إلى القرآن تحين يحذر من الغيبة بقوله "ولا يغتب بعضكم بعضاً" يعلل لهذا النهى بتعليل عقلى فيقول "أيحب أحدكم أن ياكل لحم أخيه ميتاً" وهكذا سائر التعاليم الأخلاقية، فلا نجد واجباً فى القرآن الا وهو مصحوب بمسوغات قبوله ومبررات أدائه، ولا تجد نهياً الا وهو مصحوب بعلته[٢] "ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً"[٣].

وحين ينهى عن الخمر والميسر وغيرها من الرزائل يعطينا المسوغ لهذا

---

(١) د. محمد ربيع الجوهرى. العقيدة الاسلامية والأخلاق. ص١٤٥ وما بعدها.
(٢) د. شوقى ابراهيم على عبدالله، فى العقيدة والأخلاق. ص١٢٧.
(٣) سورة الاسراء - اية ٣٢.

النهى "يا أيها الذين امنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون"[1].

موضوع الأخلاق الإسلامية :

من خلال تعريف الأخلاق عند الامام الغزالى نلاحظ أن هناك موضوعين أساسيين لهذا اعلم:

الأول: النفس الإنسانية وقواها ومكوناتها حتى نعرف كيف يكون الخلق هيئة راسخة لها تصدر عنها الأفعال بيسر وسهولة.

والثانى: هو الفعل الإنسانى الذى يمارسه الإنسان بوحى من هذه النفس وكيفية الحكم عليه بالخير أو الشر.

- ومع أن البحث فى النفس الإنسانية هو من صميم مجال علم النفس أو الفلسفة الميتافيزيقية إلا أنه يمكن أن نبحث عنها هنا من زاوية علم الأخلاق باعتبار الأخلاق هيئة للنفس الإنسانية حيث نتعرف على قوى النفس ومكوناتها، والعلاقة بين هذه القوى وكيفية تحقيق التوازن الذى يؤدى إلى الأفعال الفاضلة وكيفية الخلل الذى قد يقع بين هذه القوى مما يؤدى إلى الرذائل والشرور.
- وأما الفعل الإنسانى فمع أنه مجال لعلوم كثيرة أيضاً منها علم التوحيد وأبحاث القضاء والقدر. الا أننا سوف نبحث عنه هنا من زاوية خاصة وهى حيثية الحكم عليه بالخير أو الشر.

فليس كل فعل يصدر عن الإنسان يمكن الحكم عليه حكماً أخلاقياً إذ لابد أن يكون صادراً عن إرادة حرة واختيار واضح، وأن يعلم صاحبه وقت ممارسته الفعل ماذا يعمل وما هى نتائج، عمله. وأما الأفعال التى تصدر عن

---

(١) سورة المائدة – اية ٣١.

الإنسان جبراً بلا إرادة ولا اختيار فليست من موضوع علم الأخلاق.

وفى هذا يقول الراغب الاصفهانى "وللإنسان ضربان من الأحوال لا ينفك منهما: ضرب لا يلحقه فيه محمدة ولا مذمة ولا فى جنسه تكليف وذلك شيئان:

أحدهما: أحوال ضرورية لا يمكنه أن يتفصى منها كنبض العرق والتنفس وما يجرى مجراهما من الأحوال الضرورية والآخر ما يقع من الإنسان على سبيل السهو والخطأ وإن كان جنسه مقدوراً له وهو المذكور فى قول النبى "رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".

وضرب تلحقه فيه المحمدة والمذمة وفى جنسه التكليف وذلك ثلاثة:

أحدهما: الأفعال المختصة بالجوارح كالقيام والقعود والركوب والمشى والنظر وكل ما تحتاج إلى استعمال الأعضاء فيه.

والثانى: حفظ عوارض النفس كالشهوة والخوف واللذة والفرح والغضب والشوق والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك.

والثالث: ما يختص بالتمييز والعلم، وكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يحمد عليه الإنسان أو يذم، فحمده أن تكون أفعاله جميلة وعوارض نفسه مستقيمة وقلبه ذكياً حتى يعتقد الحق ويقوى على معرفته إذا ورد عليه. والمذمة تلحقه إن كانت على أضداد ذلك"(١).

ومعنى ذلك أن كل فعل يقوم به الفرد باختياره يمكن أن نحكم عليه حكماً أخلاقياً سواء كان هذا الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً فالأكل والشرب والشهوة يكون عملاً أخلاقياً إذا تحرى بها الإنسان حكم الشريعة والقرب من الله.

وأما الأعمال التى تصدر عن الإنسان بلا إرادة ولا اختيار فلا يمكن الحكم عليها حكماً أخلاقياً بالخير أو الشر وذلك لانتفاء القصد والباعث النفسى الذى يدفع إليها.

---

(١) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص٤٧.

وأما الأعمال شبه الارادية وهى التى يمارسها المدمنون مثلاً، حيث يقومون بأعمال لا أخلاقية تحت تأثير الادمان فهى تدخل فى موضوع علم الأخلاق أيضاً ويحكم علها بحكمها وهى وإن كانت أعمال لا إرادية وقت ممارستها، الا أن صاحبها يتحمل مسئوليتها - لأنه أقدم على الادمان بارادته واختياره حتى أصبح عاده له.

وفى هذا يقول الإمام الغزالى فى كتابه الأحياء "قد ينظر الإنسان إلى وجه حسن فيميل ميلاً ضعيفاً لو تبعه وعمل بمقتضاه فدوام على النظر والمجالسة والمخالطة والمجاورة لتأكد ميله حتى يخرج عن أمر اختياره فلا يقدر عن النزوع عنه. وكان حقاً عليه أن يفطم نفسه ابتداءاً أو يزجر ميله دفعاً لبلوغه حالاً لا يصبح فيها مسلوب الإرادة وما ذلك بمنجيه من اللوم والتبعة".

ومن هنا وضع علماء الأخلاق شروطاً للفعل الذى تترتب عليه المسئولية الأخلاقية وهى:

١ - التمييز والادراك - أى العقل والبلوغ.

٢ - الاختيار والحرية.

٣ - القصد والنية - فلا يعد العمل خيراً أو شراً الا بنية الفاعل بقطع النظر عن النتيجة التى يمكن أن تترتب عليه.

٤ - القانون الأخلاقى والعلم به - فالجهل يعفى من المسئولية ومن هنا يقول الله تعالى "وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً".

والخلاصة أن موضوع علم الأخلاق الإسلامى: هو الإنسان من حيث مخلوق مميز له عقل ونفس وإرادة. ويبحث فى أعمال الإنسان التى صدرت عنه بإرادة واختيار وكذلك أعماله التى صدرت لا عن ارادة واختيار ولكن كان فى مقدروه تجنب وقوعها قبل أن يتورط فيها. كما يبحث هذا العلم فى الغاية التى ينبغى أن يهدف إليها الإنسان، ويضع للإنسان الصورة المثلى لما ينبغى أن يكون عليه.

كما يبحث في الأسباب التى تجعل الإنسان خيراً أو شريراً فلا تكفى الأخلاق الاسلامية بأن تقرر أن الغيبة حرام وإنما تبحث فى الاسباب التى أدت إلى الحكم عليها بالحرمة.

ولذا نجد كل أمر أو نهى فى القرآن معللاً بحكمه.

غاية الأخلاق الاسلامية :

المراد بالغاية أى الهدف الاقصى وليس مجرد الأهداف القريبة. فما هو الهدف الاقصى الذى تقصد إليه الأخلاق الاسلامية؟

للسلوك الإنسانى نوعان من الغايات:

غايات شخصية أو جزئية حين يحققها الفرد يشعر أنها ليست هى غايته النهائية التى تقف عندها رغباته.

وغايات عامة أو كلية هى التى ينبغى أن تكون المقصود الحقيقى من السلوك الإنسانى وهى غاية الغايات وليست وسيلة لغاية بعدها، وهى السعادة.

وفى هذا يقول ابن مسكويه - كل إنسان له غايته فى الحياة وأما الاختلاف بينهم فى نوعية هذه الغاية "فكل واحد منهم قد نصب غاية لنفسه يقصدها بسعيه ويسميها سعادة له، كمن يسعى للذة أو للثروة أو للصحة أو للغلبة أو للعلم. وإنما أتوا فى هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا الكمال البعيد أعنى السعادة القصوى ولو عرفوها ونصبوها غرضاً لسعوا بالباقيات نحوها"(١).

ولا شك أن للإنسان سعادات أبيحت له وهى النعم المذكورة فى قوله تعالى "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها" إلا أن هذه السعادات تفنى وتنتهى وسرعان ما يشبع منها الإنسان ولا تحقق رغبته. فالسعادة الحقيقية ينبغى أن تدوم ولا تحول وهى السعادة الأخروية. ومن هنا كان لابد أن تكون السعادة

---

(١) السعادة: لابن مسكوية. ص٣٥.

الدنيوية من خلال النعم وسيلة إلى السعادة الأخروية وإلا كانت "كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً".

فالسعادة الحقيقية تكون فى الدنيا، بالإيمان بإله واحد خالق مدبر لأقدار عباده منه الضر والنفع وبيده الحياة والموت والرزق. وبالخضوع لقضائه وقدره وحكمه وشرعه وباليقين بأن المرجع والمنتهى إليه.

فإذا ما حقق الإنسان رغباته الدنيوية من خلال أمر الله ونهيه وحكمه وشرعه كان هو السعيد بحق فى الدنيا "الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" وكان هو السعيد فى الآخرة:

"للذين أحسنوا فى هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين" وإذا علم الإنسان أن مرجعه ومنتهاه إلى ربه فتكون غايته القصوى هى إرضاء ربه والسير على منهجه.

"وإن إلى ربك الرجعى" "وإن إلى ربك المنتهى" فهذه هى السعادة التى تتناهى عندها كل أنواع السعادات الجزئية والوقتية والمتغيرة. ومن هنا تكون غاية الأخلاق الاسلامية - فى نظرى - هى بيان معالم الطريق إلى الله.

الفصل الثالث

الحسن والقبح

هذا هو المبحث الثالث من المباحث الأساسية فى مجال القيم وهو الذى عبر عنه كتاب الفلسفة العامة بالجمال وعالجوا من خلاله مفهوم الجمال وطبيعته ومقياسه وعلاقته بالفن وغير ذلك من المباحث ولقد عالجه مفكرو الاسلام تحت عنوان عام آخر وهو مبحث العدل أو ما سماه المعتزلة بالتعديل والتجوير.

فما هو الحسن؟

وما هو القبح؟

وما طبيعتهما ؟ وما المقياس الذى نستخدمه فى الحكم على الأشياء بأنها حسنة أو قبيحة وهل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأشياء واقعاً؟ أم أنهما صفتان إضافيتان مرجعهما حكم الله على الأشياء بالحسن والقبح.

وفى الحقيقة أن هذا المبحث قد استغرق جدلاً كبيراً بين الفصيلين الأساسين فى الفكر الخلقى الاسلامى وهما المعتزلة والأشاعرة مع أننا حينما نحدد محل النزاع فى القضية سوف نلاحظ مدى امكانية تضييق شقة الخلاف.

تحديد محل النزاع :

ما هو الحسن والقبح ؟

يطلق الحسن والقب على معانى ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص - يقال العلم حسن والجهل قبيح.

الثانى: ملائمة الغرض ومنافرته - فالصحة حسنة لأنها تتفق مع غرضنا والمرض قبيح لأنه يتنافى مع هدفنا وقد يعبر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة.

الثالث: أن يناط قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والذم، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقاباً ولاذماً. ففى أى معنى من هذه المعانى وقع النزاع؟

لقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن مقياس الأمر الأول والثانى هو العقل وأنه لا يحتاج إلى الشرع، ووقع النزاع فى المعنى الأخير، فقال الأشاعرة إن مرجعه ومقياسه الشرع والوحى، وقال المعتزلة: إن مقياسه العقل.

وهذا ما يشير إليه سعد الدين التفتازانى بقوله: "وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان، وليس النزع فى الحسن والقبح بمعنى سفة الكمال والنقص أو الملائمة للغرض وعدمها، فإن ذلك يدرك بالعقل وإن لم يرد به الشرع وإنما النزاع بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله المدح أو الذم عاجلاً والثواب أو العقاب آجلاً، فعندنا ذلك بمجرد الشرع أى ما ورد به الأمر فحسن وما نهى عنه فقبيح من غير أن يكون للفعل صفات ذاتية تجعله حسناً أو قبيحاً فى ذاته حتى ولو أمر الله بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس وعند المعتزلة للإفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة فى حكم الله، وهذه الصفات يدركها العقل"[1].

وهنا يتضح لنا أن الأشاعرة لم يكونوا ضد العقل - فقد جعلوا العقل هو مقياس الحسن والقبح بالمعنى الأول والثانى وردوا الحسن والقبح بالمعنى الشرعى إلى الله تبارك وتعالى، كما أننا نلاحظ أيضاً أن المعتزلة لم يستغنوا عن الشرع على طول الخط بل قالوا:

إن من الأفعال ما هو حسن بحكم العقل لا باعتبار حكم الشرع كالصدق النافع ومنها ما هو قبيح كذلك كالكذب الضار ومنها مالا يستقل العقل بالحكم عليه سلباً أو ايجاباً فيحتاج حينئذ إلى الشرع كوجوب الوفاء بعقد البيع، وأكل لحم الميتة يقول القاضى عبدالجبار.

"إن القبيح على ضربين أحدهما يقبح لأمر يختص به، لا لتعلقه بغيره وذلك نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً ونحو إرادة القبيح والأمر بالقبيح، والجهل، وتكليف مالا يطاق وكفر النعمة، والثانى يقبح لتعلقه بما يؤدى إليه

(١) شرح المقاصد جـ٢ ص١٠٩ وقارن الأربعين فى أصول الدين للرازى ص٢٤٦.

وذلك كالقبائح الشرعية التى إنما تقبح من حيث تؤدى إلى الإقدام على قبيح عقلى أو الانتهاء عن بعض الواجبات"[1].

وهكذا يفرق القاضى عبدالجبار بين بعض الأفعال التى يدرك العقل الحسن والقبح فيها وبين البعض الأخر الذى لايستطيع العقل أن يدركه ومن هنا كان لابد من الشرع الذى يكشف عن الحسن والقبح فيها من خلال بيانه لعلتها كما بين العلة فى تحريم الزنا، لأنه فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً كذلك يعترف القاضى عبدالجبار بضرورة الشرع حين يقول: "فأما القبائح المعروفة شرعاً فطريق جميعها الاستدلال لأنه لا مدخل للضرورة فى شىء منها إلا إذا أردنا الرد إلى الأصول فإذا عرفنا فى شىء من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل، كما إذا عرفنا أن فى شىء من الأشياء دفعاً للضرر عنا عرفنا وجوبه عقلاً، ولكن لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأن فى شىء من الأشياء مفسدة الا بعثة من هو كافر أو فاسق، أو كان كذلك من قبل، وما عدا ذلك فطريق العلم به الشرع"[2].

وهكذا تضيق شقة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حيث يعترف المعتزلة بضرورة الشرع وأهميته فى الكشف عن وجوه الحسن والقبح فى بعض الأفعال التى لا ينهض بها العقل أو الضرورة وحدها.

كما أن الاشاعرة لا ينكرون دور العقل فى معرفة الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص أو المصلحة والمنفعة[3].

وإنما ينحصر جوهر الخلاف بينهما فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم أو الثواب والعقاب عند الله.

هل الحكم فى ذلك للعقل أم للشرع.

وإذا اقتربنا قليلاً من موطن النزاع نجد أنه يتركز فى أمر أساسى وهو:

---

(١) المغنى جـ٦ ص٥٨ القاهرة سنة ١٩٦٢م.

(٢) المحيط بالتكليف ص٢٣٥ – القاهرة.

(٣) نقول هذا الكلام رداً على من يحلو لهم أن يصوروا مذهب المعتزلة تصويراً الحادياً يلغى قيمة الشرع والوحى لحساب العقل – راجع على سبيل المثال ص٨٥ وما بعدها من كتاب البنى الأساسية فى علم الأخلاق د. محمد الجبر – سوريا ١٩٩٤ وراجع كتابات حسن حنفى ونصر أبوزيد عن المعتزلة.

هل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للشيء الحسن أو القبيح - أم أن الحسن والقبح هو نفس ورود الأمر والنهى من الشارع بأن هذا حسن وذاك قبيح.

إلى الرأى الأول ذهب المعتزلة، وإلى الرأى الثانى ذهب الأشاعرة..

وهذا ما سوف نفصله فيما يأتى:

مفهوم الحسن والقبح:

الحسن عند الأشاعرة هو ما حسنه الشرع وما أمر به، والقبح هو ما قبحه الشرع ونهى عنه.

وعند المعتزلة: الحسن هو مالا يستحق فاعله الذم، يقول القاضى عبدالجبار "اعلم أنه لما علم باضطرار أن فى الأفعال ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله إذا علمه عليه الذم على وجه وصف بأنه حسن"[1].

وقد استخدمت كلمة حسن وقبح فى اللغة العربية لتدل على معنى جمالى فى الأشياء المحسوسة فيقال هذا حسن المنظر وذاك قبيح الصورة.

قال تعالى "ويوم القيامة هم المقبوحين"[2].

كما استعملت الكلمتان للدلالة على أحكام خلقية فيقال هذا فعل حسن وذاك فعل قبيح ومن ذلك قوله تعالى "فصبر جميل" وقوله "فاصبر صبراً جميلاً" وفى هذه الآيات إشارة إلى الربط بين الجمال وبين السلوك الأخلاقى.

ويرى بعض الباحثين أن استعمال اللفظين كان يقصد به المعنى الجمالى فى الأشياء المحسوسة ثم انتقل بعد ذلك إلى المعنى الخلقى، بينما رأى المعتزلة: أن المعنى الأخلاقى هو المعنى الحقيقى للحسن والقبح، وأما استعمالها فى الصورة المحسوسة فهو استعمال مجازى[3].

وقد يقال بأن الحسن هو الحلال، أو المباح أو الصواب - والحق.

وأما القبح عند المعتزلة فهو ما يستحق فاعله الذم[4].

وقد عرفه بعضهم بعبارات تقاربه فى الفائدة وإن كانت مخالفة له فى أصل الموضوع فيقال: إنه المحظور أو المحرم - أو الباطل أو الخطأ والفاسد

---

(١) المغنى جـ٦ ص٣١.

(٢) القصص: ٢٥.

(٣) د. محمد السيد الجليند - مرجع سابق ص٨٠.

(٤) المغنى : جـ٦ ص٢٦.

والمعصية والمنهى عنه.

وقد أجمله المعتزلة بقولهم: هو مالا يلائم الغرض، أو ما علم العقل قبحه، أو ما استحق فاعله الذم إذا فعله عالماً به مختاراً له.

وأما الأشاعرة فالقبيح عندهم هو ما قبحه الشرع ونهى عنه وتوعد فاعله بالعقاب.

طبيعة الحسن والقبح عند المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبح من الصفات الذاتية التى تكون لازمة للشىء الحسن أو القبيح فهى صفات واقعية للأشياء. وهذا ما يشير إليه القاضى عبدالجبار بقوله:

"إعلم أن الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده، فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا - رحمهم الله - وذلك كفعل الساهى والنائم، والثانى له صفة زائدة على وجوده فلا يخلوا من وجهين: إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، لأنه إما أن يعلم من حالة أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد فيكون قبيحاً، أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه فيكون حسناً"[1] إذا فالفعل الذى حكم بحسنه أو بقبحه إنما حصل له هذا الحكم لكونه موجوداً على صفة زائدة فيه على وجوده هى صفة الحسن والقبح وهذا ما يشير إليه القاضى عبدالجبار بقوله:

" قد علم أن القبح من حقه أن يستحق بفعله الذم، والحسن لا يستحق به ذلك، فلابد أن يحصل لهما حكم زائد على الوجود، لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأن يكون حسناً أولى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحاً أولى منه، لأن الوجود قد حصل لهما جميعاً على سواء"[2].

وهكذا رد المعتزلة الحسن والقبح إلى صفات ذاتية فى الأفعال يدركها العقل بذاته ولا تأتى من الشرع متى أمر أو نهى، فالأمر والنهى هو من مقتضيات الحسن والقبح فقط بمعنى أنه لما حسن الفعل عقلاً أمر الله به ولما قبح عقلاً نهى عنه. فالأمر والنهى إذاً قد وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته - فإرادة الله وأمره هى مظهرة فقط لصفة الفعل لا مثبتة له صفة لم تكن له من قبل[3].

---

(١) المغنى جـ٦ ص٧. (٢) السابق - ص٩.

(٣) د. محمد يوسف موسى - فلسفة الأخلاق فى الاسلام - ص٤٤ - القاهرة سنة ١٩٦٣م.

وإذن فالأفعال لاتحسن ولا تقبح – فى نظر المعتزلة – بأمر الله ونهيه، ذلك أن الأمر والنهى يدلان فقط على حال الأفعال ولكنهما لا يوجبان حسن بعضها وقبح الآخر، فكان الأمر الصادر منه تعالى يجرى مجرى قوله إن هذا الفعل واجب لأنه حسن – كما أن نهيه ينبىء عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح(١).

شروط الفعل الحسن عند المعتزلة:

لكى يكون الفعل حسناً يستحق صاحبه عليه المدح وضع القاضى عبدالجبار شروطاً أربعة وهى:

١ – أن يكون الفعل حسناً فى نفسه وله صفة زائدة على حسنة تجعله واجباً فى العقل مثل الاحسان إلى المحتاج، وإنقاذ الغريق فإن هذه الأمور لو تأملها العقل فى ذاتها فإنه يحكم بوجوبها.

٢ – أن يكون الفاعل عالماً بوجوب هذه الأفعال عقلاً.

٣ أن يكون قاصداً بفعله كون الفعل حسناً – أى يفعل لحسنه فقط لا لغاية أو أجر أو منفعة أو دفع مضرة.

٤ – ألا يكون الفاعل ملجأ ومضطراً إلى الفعل فمتى كان الفاعل مضطراً لا يستحق المدح على فعله(٢).

ادلة المعتزلة :

وقد استدل المعتزلة على مذهبهم بعدد من الادلة منها :

١ – الضرورة العقلية

فقد قال المعتزلة إن من الأفعال مايدرك العقل حسنه وقبحه بالضرورة والبداهة من غير احتياج إلى نظر – مثل الكفر فهو معلوم قبحه بالضرورة – وكذلك إيقاع الضرر المحض الذى لا يتحصل منه غرض – كما أن العقل يدرك حسن الصدق وقبح الكذب بالضرورة، وما يدرك منها بالنظر يمكن أن يرد إلى الضرورة والبداهة العقلية.

---

(١) د. عبدالمقصود عبدالغنى – الفلسفة الخلقية فى الاسلام – القاهرة سنة ١٤٠٧هـ.

(٢) د. محمد السيد الجليند – فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الاسلام – ص٨٤.

وقد رد عليهم إمام الحرمين الجويني بأن مجرد دفاعكم عن مذهبكم واثبات الأدلة عليه ينفى دعوى الضرورة، وكيف يدعون الضرورة مع علمهم بأن مخالفيهم لا حصر لهم ولا عد.

أم أنهم هم الذين خصهم الله بهذه العلوم الضرورية دون غيرهم.

إن العلم الضرورى يكون صفة للعقل الإنسانى من حيث هو ولا يختلف فيه الناس، ولا يحتاج إلى دليل يثبته، فما بالهم يدعون الضرورة ومخالفوهم قد طبقوا وجه الأرض.

فما ادعوه قبيحاً على البديهة مثل خلق الشر وخلق الكفر بالنسبة لله قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعاً تحت عموم خلق الله لكل شيء[1] وكيف يكون قبح الظلم معلوماً بداهة والخوارج يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم[2].

وهكذا فما حسنه المعتزلة قبحه غيرهم وما قبحوه حسنه غيرهم فأين دعوى الضرورة؟

٢ - ومن أدلتهم أيضاً: أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر، ولو كان الأمر يتوقف على السمع، لما احاط من انكره بالحسن والقبح. والواقع أن المعتزلة بهذا الدليل إنما يحتجون بمذهب فرقة هندية اعتقدت أن الشرائع لا حاجة لها، وأن العقل يكفى عنها ومعنى ذلك أن المعتزلة لم يقدموا دليلاً بل يحتجون برأيهم على رأيهم. لأن رأى المعتزلة شبيه برأى السمنية منكرى النبوات والشرائع.

وقد رد عليهم إمام الحرمين بقوله:

"إنما يستمر لكم ما ذكرتموه، لو سلم لكم كون البراهمة المنكرين للشرع عالمين بالحسن والقبح وهذا مما ينازعون فيه، ولا بعد فى تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسبانهم اياه علماً وإن لم يكن علماً (...) والذى يقرر ما قلناه

(١) الارشاد - ص٢٦١ - القاهرة سنة ١٩٥٠م.
(٢) الشهرستانى - نهاية الأقدام - ص٢٧١.

أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسلط على إيلامها، وتعريضها للنصب والتعب، ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل"[1].

٣ - ومن ادلتهم أن الإنسان إذا خير بين الصدق والكذب وكانا متساويان من كل وجه من حيث الغرض وتحقيق المنفعة ودفع المضرة فإن العاقل يؤثر الصدق على الكذب، وما ذلك الا لكون الصدق حسناً عقلاً.

وما ذكره المعتزلة باطل من وجوه :

أولاً : أنهم يقدمون دليلاً بينما هو مؤمنون بأن مذهبهم ضرورى وهذا تناقض - لأنه لو كان مدركاً بالضرورة لما احتاج إلى دليل.

ثانياً : أن ما ذكروه متناقض ذلك أن الكذب قبيح لذاته عندهم فكيف يستوى مع الصدق لذاته عندهم.

٤ - وأحياناً يحتجون بالرجوع إلى العادات، ويقولون: العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وإن لم يحضر لهم سمع ولا شرع وقد رد الأمام الجوينى على قولهم هذا، بأنه تلبيس وتدليس فإننا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها من الآلام والذى استشهدوا به من هذا القبيل، وإنما كلامنا فيما يحسن فى حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه[2].

ومعنى ذلك أن المعتزلة يستشهدون بشىء لا ينكره الأشاعرة وقد بينا فيما سبق أن الأشاعرة لا ينكرون الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض أو منافرته، أو كماله ونقصه.

وقد أكد الامام الغزالى أن الشعور بالحسن والقبح لا يوجد فى العقل ولكن فى الميول الذاتية للإنسان فالوهم ليس له تاثير كبير فقط على السلوك الإنسانى ولكن على احساس الإنسان بالحسن والقبح أيضاً.

(١) الارشاد - ص٢٦٣.

(٢) المرجع السابق ص٢٦٥.

فهناك قضايا مشهورة بين الناس مثل الصدق حسن والكذب قبيح والظلم مذموم إلا أن مستند هذه القضايا عند الناس، إما التدين بالشرائع، واما الأغراض الإنسانية إلا أن هذه الأغراض قد تدق وتخفى حتى يظن الناس أن الحكم فيه للعقل لا للغرض الذى حكم من أجله.

يقول الامام الغزالى :

إن الإنسان قد يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث أن لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره فيقضى بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح إلى ذات الشىء ويقول هو بذاته قبيح - فيكون قد قضى بثلاثة أمور: وهو مصيب فى واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخطىء فى أمرين: أحدهما إضافة القبح إلى ذاته إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفته غرضه، والثانى: حكمه بالقبح مطلقاً ومنشوءه عدم الالتفات إلى غيره بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن فى بعض الأحوال عين ما يستقبحه إذا اختلف الغرض.

كما أن هنا منشأ آخر لهذا الوهم الذى وقع فيه المعتزلة وهو أن ما هو مخالف للغرض فى جميع الأحوال إلا فى حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة، بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفاً فى كل الأحوال فيقضى بالقبح مطلقاً لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً وغفلته عن الكذب الذى تستفاد به عصمة دم نبى أو ولى[1].

وهكذا يحلل الغزالى قضية الحسن والقبح العقلية عند المعتزلة تحليلاً نفسياً يكشف عن أن الوهم هو الذى يحول النسبى إلى مطلق والعرضى إلى ذاتى.

وما قاله الإمام الغزالى حق يصدقه الواقع .. فمن المجمع عليه أن الصدق حسن ومحمود ويثاب فاعله. ولكن أليس هناك صدق مذموم مثل

(١) الغزالى - المستصفى فى علم الأصول ص٣٨.

النميمة – والغيبة.

ومع أن الغيبة مذمومة وقبيحة إلا أن هناك أموراً تكون فيها حسنة ومطلوبة وذلك فى حالات التظلم إلى السلطان من ظلم الظالمين، وحالات الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصى المجاهر بالمعصية إلى الصواب عن طريق حكاية حاله للسلطان والقاضى، ومثل التحذير من الاغترار بإنسان معين يترتب على الاغترار به ضرر للمسلمين مثل تجريح الرواة أو الشهود، أو من يتصدرون للفتوى بلا علم.

وهكذا نرى الصدق حسن مرة وقبيح مرة أخرى ونرى الكذب مذموم مرة ومحمود مرة أخرى ونرى الغيبة قبيحة تارة وحسنة تارة أخرى، فلو كان الحسن والقبح ذاتيان فى الصدق والكذب لما تخلفا عنهما – ولكن المسألة نسبية والذى يحدد الحسن والقبح هو الله وحده من خلال شرعه، وهذا ما سوف نوضحه من خلال العرض لمذهب الأشاعرة.

طبيعة الحسن والقبح عند الاشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبيح هو ما ورد الشرع بذم فاعله.

فقبل ورود الشرع لا يكون شىء حسناً أو قبيحاً واجباً أو حراماً فضيلة أو رذيلة – وبعد وروده تكتسب الأفعال هذه الصفات.

فالأفعال الإنسانية ليست لها صفات ذاتية تقتضى أن تكون حسنة أو قبيحة – بمعنى أن فاعلها يستحق الثواب أو العقاب، بل إنه قد يحسن الشىء ويكون فضيلة شرعاً ويقبح مثله ويكون رذيلة مع أنهما متساويان فى جميع الصفات النفسية.

وفى هذا يقول الشهرستانى :

كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن، وليس ، هو من مفهومه ولا يلزم عن تحليله؟

فمفهوم الصدق أنه إخبار عن أمر على ما هو عليه فلا يدخل الحسن فى حقيقته ولا يلزم بالبداهة من تصوره، فالإنسان التام الفطرة ولكنه لم يتخلق بأخلاق قوم ولا تعلم من معلم لابد أن يتوقف إن قيل له إن الكذب قبيح، ولكنه لا يتوقف إن قيل له إن الاثنين أكثر من الواحد[1].

كما يقول إمام الحرمين :

"العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول فى ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يقبح، وقد يتحسن فى الشرع ما يقبح مثله المساوى له فى جملة أحكام صفات النفس (...) فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله"[2].

"فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذلك القول فى القبيح، فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر فلسنا نعنى بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالأمر به ايجاباً والمراد بالمحظور الفعل الذى ورد الشرع بالنهى عنه حظراً وتحريماً[3].

وهكذا فالأمر والنهى من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر الله به فحسن ونَهى عنه فقبح – فشرع الله ينشيء للأفعال أحكاماً وصفات لم تكن لها.

وهذا هو الرأى الصواب فالقتل ظلماً يماثل القتل قصاصاً فنفس الفعل واحد فكيف يكون الحسن أو القبح صفة ذاتية له بينما هو فى الحالة الأولى

---

(١) نهاية الاقدام – ص٣٧١.
(٢) الارشاد – ص٢٥٨.
(٣) السابق – ص٢٥٩.

قبيح وفى الحالة الثانية حسن وفعل واحد يصدر من الكبير البالغ فنقول عنه إنه قبيح بينما يصدر عن الصغير غير المكلف فلا نصفه بالقبح.

وهكذا فالحسن والقبح مقياسه الشرع والوحى لا العقل خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة.

الحسن والقبح فى الفلسفة الحديثة:

هذا المبحث الذى عالجه المفكرون المسلمون تحت عنوان الحسن والقبح عالجه الفلاسفة المحدثون تحت عنوان آخر هو الجمال.

ويعتبر علم الجمال هو أصغر ابناء الفلسفة فهو علم نشأ حديثاً على يد "الكسندر باو مجارتنر" ١٧١٤ – ١٧٦٢م.

وقد عرفه بأنه كمال العلم الحسى – كما أن الحق هو كمال العلم العقلى.

وقد حصر المسائل التى يبحث فيها علم الجمال فى ثلاثة أشياء:

الأولى: بيان العناصر الجميلة فيما يدركه العقل إدراكاً حسياً وبذلك يعين العقل على كشفه للجمال ويسميه علم الجمال بالكشف.

الثانية: عليه أن يبين لنا التأليفات الجميلة التى تتكون من تلك العناصر الجميلة فيرشد العقل إلى ملاحظتها – ويسمى هذا الجزء بالطريقة أو المنهج.

الثالثة: عليه أن يبحث عن الأساليب الجميلة التى يمكن التعبير بها عن تلك التاليفات الجميلة وعناصر الجمال فيها ويسمى هذا الجزء بالرمز.

وكان "كانت" هو المؤسس الحقيقى لعلم الجمال بمعناه الصحيح حيث قسمه إلى قسمين متمايزين هما:

١ – نظرية فى الجمال والجلال.

٢ – بحث فى ماهية الفن ومناهج تصنيف الفنون الجميلة وقد عرف الجمال: بأنه اللذة المباشرة الخالصة التى يشعر بها الإنسان فى ادراكه لصور

الأشياء والنسب بينها كما عرف الجلال بأنه الشعور باللذة عند إدراك أمر يهول أمره الحسى، أى شىء يعجز الحس عن أن يدرك عظمته أو قوته أو ضخامته[1].

وقد جرى خلاف بين الفلاسفة المحدثين حول طبيعة الجمال هل هو ذاتى أى نسبى - أو موضوعى (مطلق) أم انه يجمع بين الذات والموضوع.

وقد كرر القائلون بأن الجمال موضوعى نفس ما ذكره المعتزلة تقريباً من اشتراك الناس فى الاحساس بالشىء الجميل[2].

كما ردد القائلون بأن الجمال ذاتى أى مرجعه إحساس الشخص المدرك كلاماً قريباً مما ذكره الأشاعرة من أن الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس إلى جنس بل قد يختلف باختلاف الأفراد فى البيئة الواحدة، واستدلوا على ذلك باختلاف الناس فى تذوقهم للقطع الموسيقية أو القصائد الشعرية أو اللوحات الجمالية.

ومن أشهر من يمثل هذه النزعة فى العصر الحديث هو (تولستوى) فالفن عنده هو اشتراك فى الانفعال فهو مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يتذوقونه "انه نور لا يوجد فى البر ولا فى البحر ولا يوجد الا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال".

ومنهم من جمع بين الذاتية والموضوعية معاً[3].

كما جرى خلاف بين الفلاسفة المحدثين حول علاقة الجمال والفن بالأخلاق.

فمنهم من ادعى أنه لا علاقة بين الجمال والأخلاق ولا صلة للفن بالأخلاق فهو عمل حر يبدعه الإنسان سواء كان متفقاً مع الأخلاق أو متناقضاً معها، وهذا ما يسمى بالفن للفن.

---

(١) د. على عبدالمعطى محمد - مقدمات فى الفلسفة.
(٢) هنترميد - مرجه سابق - ص٣٦٠.
(٣) أسس الفلسفة - ص٤٥٦ وما بعدها.

وفى مواجهة هذا الاتجاه ظهر اتجاه مضاد يربط بين الفن والأخلاق وهذا يقتضى وضع القيود الأخلاقية التى لابد أن يلتزم بها الفنان، وبالتالى فلابد من استبعاد ضروب معينة من الفن على أساس أنها تساهم فى انهيار الأخلاق والقيم.

ومن هنا كان لابد من استخدام الفن فى تدعيم قضايا الدين والأخلاق.

وهنا نجد الاسلام يقف موقفاً متوازناً من هذه القضية حيث يشجع الفن الجميل الذى يسمو بالأخلاق ويرتقى بها ويرفض الفن الهابط الذى ينحط باذواق الناس نحو هاوية من الفساد والانحراف - فكل فن يشجع على الفضيلة ويدعو إليها هو فن اسلامى أصيل - وكل فن يحارب الأخلاق النبيلة ويدعو إلى إثارة الشهوات هو فن لا يعترف به الإسلام بل يحرمه ويجرمه.

الفصل الرابع

السعادة والشقاوة

ما هى السعادة، وما الطريق إليها؟

سؤال حير اذهان الفلاسفة قديماً وحديثاً، فمنهم من توهم أن السعادة فى تحقيق اللذة البدنية، ومنهم من قال هى فى التأمل والحكمة، ومنهم من قرر أن السعادة فى الاتحاد والاتصال بالذات العلية وتحقيق الكشوف اللدنية، ومنهم من قال بأن السعادة لا تكون الا فى طاعة الله والرضى بأمره ونهيه وقضائه ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه.

منهم من وقف عند السعادة الدنيوية، ومنهم من قال بأنها السعادة الأخروية، وسوف نحاول فيما يأتى أن نبين موقف أفلاطون وارسطو من قضية السعادة، ثم نعرض لها عرضاً مفصلاً فى ضوء الفكر الاسلامى.

السعادة عند أفلاطون :

ذهب السوفسطائيون سابقاً إلى أن مبادىء الأخلاق السامية إنما هى خدعة اخترعها الأقوياء للسيطرة على الضعفاء ومن هنا فالسعادة عندهم فى إشباع الشهوات وتحقيق اللذات بصرف النظر عن الفضيلة والرذيلة، وقد رأينا سقراط وهو يناقشهم يؤكد أن هذا الفهم نابع من جهلهم بمعنى الفضيلة وماهية الرذيلة ومن هنا قال بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وجاء أفلاطون فقال: إن السعادة تكون فى النظام والموائمة بين مطالب البدن ومطالب الروح وفى الاعتدال والتوسط فى كل شىء.

وليست اللذة باطلاق هى التى تحقق السعادة ولا الألم باطلاق هو الذى يحقق الشقاوة فمن اللذات ما هو حسن ونافع منها ما هو ردىء وضار، وان من الآلام ما هو حسن ونافع كتعاطى الدواء وتحمل العلاج.

السعادة عند ارسطو :

ترتبط نظرية الأخلاق عند أرسطو بفلسفته العامة فقد رفض نظرية أفلاطون فى المثل والتى تنظر إلى الأخلاق على أنها مثل عليا بعيدة عن العالم الواقعى، ونظر إلى الأخلاق نظرة واقعية تجريبية فالقيم الخلقية تعيش فى الواقع لا فى العالم المفارق. بحث أرسطو فى سلوكيات الناس وأهدافهم وغاياتهم من وراء هذا السلوك فوجد أن السعادة هى الغاية القصوى التى يهدف إلى تحقيقها كل إنسان يعيش على الأرض إلا أن الناس جميعاً مختلفون حول مفهوم السعادة وإذا استعرضنا حياة الناس على اختلاف طبقاتهم، فإننا نلاحظ أن غاية السعادة عندهم تحصيل واحد من أمور ثلاثة أو الجمع بينها.

الأمر الأول:

هو تحقيق اللذة الحسية من أكل وشرب ومتاع وغلبة وغير ذلك من شهوات النفس - وهذه هى غايات السوقة والعامة والعبيد والبهائم الذين لاهم الا تحقيق شهواتهم.

وهذا خطأ إذ لا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الاغراق فيها قد يؤدى إلى الهلاك وبذلك لا تتحقق السعادة.

وليس معنى ذلك ان اللذة الحسية شر فى ذاتها، فإنها لا شك لازمة للإنسان على أنه لا ينبغى أن ينظر إليها على أنها غاية الغايات التى تطلب لذاتها.

الأمر الثانى :

هو تحقيق لذة الشهرة والشرف السياسى وهى مطلب عليه القوم وخيرهم الأقصى وإليها ترجع سعادتهم ولكن هذا أيضاً ليس بسعادة حقيقية، لأنه يرجع إلى الذين يمنحوه أكثر من الذين يتقبلونه. فكم من سياسى منحه الناس هذا الشرف ثم جردوه منه، ومن هنا فلا يصلح أن يكون غاية ذاتية - فالسعادة الحقة هى التى تكون ذاتية فلا تمنح ولا تمنع.

الأمر الثالث :

تحقيق الحكمة والتأمل وهو مطلب الفلاسفة وتلك هى السعادة فى نظر أرسطو من حيث أن وظيفة الإنسان التى امتاز بها عن الحيوان هى العقل ومن هنا يكون عمل العقل هو الخير بالنسبة للإنسان[1].

غير أن أرسطو لا ينكر السعادة الحسية بل يرى أن الإنسان حيوان عاقل ومن هنا كان عليه أن يحقق اللذة والتعقل معاً ولكن فى توازن وتناسق لا يجعل الحس يطغى على العقل، بل يكون العقل هو المهيمن والمسيطر على الحس اذ أن الشهوة هى مادة الفضيلة والعقل صورتها، فإذا هدمنا الشهوة انهدمت الفضيلة، وهناك نوعان من الغلو الفاسد، محاربة الشهوة حتى تموت، وإطاعتها حتى تغلب العقل. والفضيلة فى الوسط.

وفى الاشارة إلى كل ما سبق يقول طاليس :

"فالطبائع العامية الغليظة، ترى السعادة فى اللذة، ومن أجل هذا لا تحب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى، ذلك فى الحقيقة أنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من المعيشة يمكن على الخصوص تمييزها: أولها هذه العيشة التى تكلمنا عنها آنفاً، ثم العيشة السياسية أو العمومية، وأخيراً العيشة التأملية أو العقلية" وإن كثيراً من الناس على ما يظهر – هم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم، وأن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق ويبرر لهم فعلهم فيما يظهر هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به، إلا فى أن يسلموا أنفسهم إلى الإفراطات"[2].

وهكذا يحمل الحكام مسئولية الانهيار الأخلاقى لشعوبهم، لأنهم هم المثل العليا التى تتأثر بها الشعوب فالناس على دين ملوكهم.

---

(١) محمد على أبو ريان – المرجع السابق – ص٢١٤.
(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس – ص١٧٩.

السعادة فى ضوء الفكر الاسلامى :

ما السعادة ؟ وما أسبابها وطرق تحقيقها ؟

لقد عرفها علماء النفس بأنها ذلك الشعور المستمر بالغبطة والطمأنينة، والأريحية والبهج، وهذا الشعورب السعيد يأتى نتيجة الإحساس الدائم بخيرية الذات، وخيرية الحياة وخيرية المصير[1].

- أما خيرية الذات، فهى الإحساس والشعور بأداء الواجب وفعل الخير واجتناب الشر.
- وأما خيرية الحياة فهى الفهم العميق للغاية من الحياة وأنها ليست خالدة ولا مستقرة بل هى مرحلة امتحان واختبار وابتلاء.
- أما خيرية المصير فهى مترتبة على خيرية الذات وخيرية الحياة – فحينما يكون الإنسان خيراً لا يفعل إلى الخير وينظر إلى الدنيا كمعبر للآخرة، لا شك أنه يشعر بخيرية المستقبل والمصير الدائم لقوله تعالى "ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً".

هذه هى أركان السعادة الحقيقية، غير أن من الناس من يتوهم السعادة فى أمور أخرى وهذا ما يدعونا إلى توضيح طريق تحقيق السعادة ووسائلها.

---

(١) راجع ص٣٠ من كتاب السعادة بين الوهم والحقيقة – د. ناصر العمر.

طرق السعادة وأنواعها

لا شك أن السعادة هى المطلب الأساسى الذى يبحث عنه الإنسان فكلنا يتمناها ويترصد خطاها، ولكن ما هى وسائل تحقيقها للإنسان؟

هنا يختلف الناس وتختلف الإتجاهات، فمنهم من يظن أن السعادة هى فى إشباع الإنسان لرغباته وشهواته المادية من مأكل ومشرب وملبس ومنكح وغنى وسلطان ومال وأولاد، إلا أن هذا الظن سرعان ما يصير وهماً وسراباً وذلك حين يحقق الإنسان كل هذه الأسباب فلا يجد فيها سعادته المنشودة، بل إنها قد تكون أسباباً للشقاوة والبلاء.

ومن العقلاء من ينشد السعادة فى طمأنينة النفس وسكونها وركونها إلى الله فلا يجد الإنسان سعادته إلا فى الإيمان بالله والرضى بقضائه وقدره فهو دائماً مرتبط بالملأ الأعلى لا يفعل إلا ما أمره الله به ويجتنب ما نهاه عنه وتلك هى السعادة الحقيقية لأنها تمتد مع الإنسان ولا تفارقه فى الدنيا والآخرة.

ومن العلماء من وازن بين السعادات الدنيوية والأخروية وجمع بينهما فى تناسق وتوازن وترتيب محكم. فقال ان السعادة أنواع خمسة:

الأول: هو السعادة الأخروية التى هى بقاء بلا فناء وسرور بلا غم وعلم بلا جهل وغنى بلا فقر. وهذا النوع لا يكمل إلا بالنوع الثانى.

الثانى: السعادة النفسية وهى تتحقق بأمور أربعة – العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع والشجاعة وكمالها المجاهدة والعدالة وكمالها الإنصاف وهذه ه أصول الدين ولا تتكامل هذه الفضائل إلا بالنوع الثالث.

الثالث: وهى الفضائل البدنية المنحصرة – فى أربعة أمور هى الصحة والقوة والجمال وطول العمر والثالثة لا تتم إلا بالرابعة.

الرابع: وهى الفضائل الخارجية وهى المال والأهل والعز وكرم العشيرة – ولا فائدة فى هذه الأنواع الأربعة إلا بتحقق النوع الخامس:

الخامس: وهى السعادات التوفيقية وهى هداية الله ورشده وتسديده وتأييده.

ولا تتحقق السعادة الكاملة إلا بهذه الأنواع الخمس غير أن منها ما هو أساسى ومنا ما يمكن تحقق بعض السعادات بدونه، وأساس السعادة كلها هو السعادة التوفيقية ومعناها موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله تعالى وقدره ولذلك قيل:

إذا لم يكن عون من الله للفتى ... فأكثر ما يجنى عليه اجتهاده

وأما الهداية فلا سبيل لأحد إلى طلب الفضائل إلا بها فهى مبدأ الخيرات كما قال تعالى "أعطى كل شىء خلقه ثم هدى".

"ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء".

والهداية ثلاثة منازل:

الأولى: تعريف طريق الخير والشر المشار إليه فى قوله تعالى (وهديناه النجدين) وقد أنعم الله به على كافة عباده.

والثانية: ما يمد به العبد حالاً بعد حال بحسب صالح أعماله وسلوكه سبيل النجاة وقد أشار إليه المولى سبحانه بقوله:

"والذين اهتدا زادهم هدى وآتاهم تقواهم".

والثالثة: ما يمد به خاصة عباده من الأولياء والصالحين حيث يمدهم بنوره ومدده وعلمه الذى لا يمكن الإهتداء إليه بالعقل وحده وإليه الإشارة بقوله "قل إن هدى الله هو الهدى" وقوله: "أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه"(١).

إذا فالسعادة الحقيقية هى السعادة الأخروية وما عداها من السعادات الدنيوية تسمي سعادة مجازاً إذا كانت عوناً للإنسان إلى العمل من أجل

---

(١) ميزان العمل – ص٩٠.

الآخرة، وأما إذا انشغل الإنسان بها لذاتها فهى ليست بسعادة بل شقاوة لأنها تصده عن باب السعادة الدائمة، فضلاً عن أن هذه اللذات الدنيوية يعقبها ألم وضيق ولذلك قال الحسن - "الإنسان صريع جوع وقتيل شبع".

وقال على كرم الله وجهه - لعمار بن ياسر وقد رآه يتنفس كالحزين: يا عمار إن كان تنفسك على الآخرة فقد ربحت تجارتك وإن كانت على الدنيا فقد خسرت صفقتك، فإني وجدتُ لذاتها المأكولات والمشروبات، والمنكوحات، والملبوسات والمسكونات والمسموعات والمبصرات.

فأما المأكولات فأفضلها العسل وهو صنعة ذباب والمشروبات أفضلها الماء وهو أهون موجود وأعز مفقود، وأما المنكوحات فمبال فى مبال، وحسبك أن المرأة تزين أحسن شئ منها ويراد أقبح شئ منها ، وأما الملبوسات فأفضلها الديباج وهو نسج دودة ، والمشمومات أفضلها المسك وهو دم فارة والمسموعات هى ريح هابة فى الهواء،والمبصرات فخيالات صائرة إلى فناء .

ومن آفات هذه اللذات البدنية أنها يعقبها ألم واحساس بالتبرم وليعتبر الإنسان بحال الفراغ من الجماع ، أو الأكل بعد الجوع[1] .

---

(١) السابق ص٩٤.

أسباب السعادة الحقيقية

تتحقق السعادة الكاملة من خلال الأسباب التالية :

١ - الإيمان بالله والعمل الصالح ، يقول الله تعالى " من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة"[١] أى حياة سعيدة.

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " عجباً لأمر المؤمن ان أمره كله خيروليس ذلك لأحد إلا المؤمن إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"[٢] .

ولذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجد سعادته فى الصلاة والعمل الصالح فكان يقول "وجعلت قرة عينى فى الصلاة " وكان يقول لبلال "أقم الصلاة يابلال أرحنا بها" .

٢ - الإيمان بالقضاء والقدر ، فهو أساس سعادة النفس وسكينتها ، فالإنسان من خلال ايمانه الكامل وتسليمه المطلق بكل ما يأتى به القدر من خير أو شر ، وبأن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه وأن كل ما يريده الله بالإنسان من نعم أو نقم هو أمر محتوم مرسوم مراد لله - أقول من خلال إيمانه بكل ذلك يطمئن قلبه لكل ما يجرى عليه من أقدار ويشعر بالسعادة والراحة النفسية حتى ولو كان حسه الجسدى فى الألم ، فإن شعوره النفسى والروحى يكون فى قمة السعادة والطمانينة.

حتى يقول ابن تيمية وهو سجين يعذب من أجل دينه وعقيدته "مايصنع بى أعدائى أنا جنتى وبستانى فى صدرى أنى رحلت فهى معى لاتفارقنى

---

(٢) سورة النحل - الآية ٩٧.

(٣) رواه مسلم.

فحبسى خلوة ، وقتلى شهادة ، ونفيى سياحة".

ولذلك يشير ابن القيم إلى أن عنوان سعادة العبد أمور ثلاثة : الشكر عند النعمة والصبر عند الإبتلاء ،والتوبة والاستغفار عند الذنب ، فإن العبد دائم التقلب بين هذه الأمور الثلاثة.

الأول : نعم من الله تعالى تترادف عليه فقيدها الشكر وهو مبنى على ثلاثة أركان الاعتراف بها باطناً والتحدث بها ظاهراً وتصريفها فى مرضاة وليها والمنعم بها.

الثانى : محن من الله تعالى يبتليه بها ، ففرضه فيها الصبر والصبر هو حبس النفس عن التسخط بالمقدور وحبس اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن المعصية كاللطم وشق الثياب وغير ذلك.

فإذا قام العبد بواجب الصبر انقلبت المحنة فى حقه منحة واستحالت البلية إلى عطية وصار المكروه محبوباً .

فلله على عباده عبودية فى الضراء كما له عليهم عبودية فى السراء وله عليهم عبودية فيما يكرهون كما له عليهم عبودية فيما يحبون.

والثالث : التوبة عند الذنب – والاحساس بالإنكسار والإفتقار إلى عفو الله ودوام التضرع إليه فإن ذلك سبباً من أسباب السعادة وهذا معنى قول بعض السلف : إن العبد ليعمل الذنب يدخل به الجنة ويعمل الحسنة يدخل بها النار قالوا كيف ؟ قال يعمل الذنب فلا يزال نصب عينيه خائفاً منه وجلاً باكياً نادماً مستحياً من ربه تعالى ناكس الرأس بين يديه منكسر القلب له فيكون ذلك الذنب أنفع له من طاعات كثيرة بما ترتب عليه من هذه الأمور التى بها سعادة العبد وفلاحه ، حتى يكون ذلك الذنب سبب دخوله الجنة.

ويفعل الحسنة فلا يزال يمن بها على ربه ، ويتكبر بها ويعجب بنفسه

ويقول فعلت وفعلت فيورثه ذلك من العجب والكبر والفخر ما يكون سبب هلاكه وشقوته[1] .

٣ - استقامة القلب :وهى لاتتم إلا بامرين :

الأول : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما . وإذا أحب غيرهما فمن أجل الله ورسوله ، فإذا ماقدم العبد محبة الأهل أو الأولاد أو المال أو التجارة أو الراحة أو غير ذلك من المتع على محبة الله ورسوله ، نغص الله عليه ما أحبه ويفقده الإحساس بالسعادة - ولا ينال شيئاً مما قدمه على محبة الله إلا بتكدير وتنغيص ، فقد قضى الله قضاء لايرد وهو أن من أحب شيئاً سواه عذب به وإن خاف من غير الله سلطه الله عليه ، وإن من آثر غير الله لم يبارك له فيه ومن أرضى غيره بسخط الله أسخطه عليه.

والثانى : تعظيم الأمر والنهى وهو ناشئ من تعظيم الآمر الناهى ، فإن الله تعالى ذم من لايعظم أمره ونهيه فقال " ما لكم لاترجون لله وقاراً" أى لاتخافون له عظمة[2] .

٤ - العلم بأصول الدين والدنيا ، ذلك يورث السعادة والراحة.

٥ - الإكثار من ذكر الله وقراءة القرآن لقوله تعالى " ألا بذكر الله تطمئن القلوب".

٦ - حب الناس وخلو القلب من الغل والحقد والحسد مع الإحسان إلى الناس.

٧ - النظر إلى من هو دونه فى أمور الدنيا من المأكل والمشرب والمسكن والملبس والنظر إلى من هو فوقه من أمور الآخرة من العمل الصالح وفعل الخير حتى يتمثل به.

٨ - قصر الأمل فى الدنيا وعدم التعلق بها - مع الإستعداد للآخرة فإن هذا

(١) ابن القيم - الوابل الصيب من الكلام الطيب - ص٤.
(٢) السابق ص٦.

الاحساس هو عين السعادة لأنه يجعل الإنسان لايحزن على شئ يفوته من أمور الدنيا ، ولايفرح بما هو آت له منها - فكله عرض زائل ومتروك، ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[1] .

أسباب الشقاوة :

وإذا تعرفنا على أسباب السعادة فاننا نستطيع أن نتبين أسباب الشقاوة لأنها ضد السعادة وهى الكفر بالله وارتكاب المعاصى والذنوب ، والسخط على القضاء والقدر ، وعدم استقامة القلب والجوارح - الحسد والحقد والغيرة والجهل ، والغضب والظلم - وكراهية الناس وحب الدنيا - والخوف من الموت - والكبر وبكلمة جامعة فإن الشقاوة تكون فى ارتكاب كل مانهى الله عنه .

---

(١) راجع السعادة بين الوهم والحقيقة - د. ناصر العمر - ص٤٠.

الفصل الخامس

اللذة والألم والمنفعة

ظهر مذهب اللذة فى الفلسفة اليونانية على يد ارستيب (٤٣٥ - ٣٦٦) ق.م القورنائى أحد أساتذة المدرسة القورنائية التى ظهرت على أثر المدرسة السقراطية ،وعلى الرغم من أنه تتلمذ لسقراط إلا أنه خالفه فى مبادئه وحاول أن يستعيد فلسفة السوفسطائيين مرة ثانية حيث زعم أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة[١] وبناء على ذلك وضع مذهبه فى اللذة الحسية ، غير أن مذهب اللذة قد تجدد على يد ابيقور الذى أضاف له بعض التعديلات التى أضفت عليه جانباً من المعقولية ، ثم تطور مذهب اللذة فى العصر الحديث إلى ماسمى بمذهب المنفعة على يد بنتام ومل وغيرهم.

وسوف نعرض للمذهب من خلال هذه المراحل الثلاث :

أولاً : مذهب ارستيب :

عرف ارستيب اللذة بأنها حركة لطيفة ، كما عرف الألم بأنه حركة عنيفة[٢] .

وقال بأن تحصيل اللذة هو قاعدة الحياة ، فكل الحيوانات ومنها الإنسان لها تركيب من شأنه أن يجعلها تبحث آلياً عن اللذة وتتجنب الألم ، هذا هو قانون الطبيعة الشامل الذى لايحتمل استثناء ولكن ماهو نوع اللذة التى يدعو إليها ارستيب؟

يجيب على ذلك بأن اللذة المطلوبة هى اللذة الجسدية التى لا ترتبط إلا بالمشاعر التى تستولى على النفس فى ساعة بنفسها ، وهى اللذة الراهنة التى تطلب لذاتها ، ولا تفترق لذة عن لذة ، ولاتوجد لذة أكثر امتاعاً من لذة أخرى.

وتلك اللذة سلطانها على الإنسان أقوى من سلطان الضمير ، فإذا استولت

---

(١) د. أميرة حلمى مطر - الفلسفة عند اليونان - ص٢٧٧.

(٢) اسماعيل مظهر - فلسفة اللذة والألم ص٩٩، ١٤٤ - القاهرة ١٩٣٦م.

على إنسان وهو يمارس عملاً ما ، فان صوت ضميره يخف دائماً ، حتى إذا تم الفعل وكان على غير ماتجيزه شرائع الآداب أو العرف ، استيقظ الضمير ، وأخذ يحاسب النفس على ما اقترفت من استسلام للشهوة.

ومن هنا كان الضمير قوة ثانوية ، بينما الشهوة قوة أولية ، والإنسان فى كل حالاته خاضع للشهوة أولاً.

ويحاول ارستيب أن يقلل من أهمية الضمير فى كبح جماح الشهوة فيقول :

يحتاج الضمير إلى حكم العقل لكى يستيقظ ، فإن الحكم على فعل من الأفعال بأنه مخالف أو موافق لشرائع الآداب يحتاج إلى موازنة العقل ، والعقل كثير الخطأ ، وأحكامه نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والأفراد ، كما أنه خاضع لتقاليد الوراثة ومن هنا فلا قيمة لحكمه وبالتالى فلا قيمة للضمير.

وذلك خلافاً للشهوة فهى لاتخضع لحكم العقل - بل هى ثائرة مسلحة تتحكم فى سائر أفعال الإنسان.

ولذلك فتحصيل اللذة الراهنة هو القاعدة التى يجرى عليها سلوك الإنسان ويخضع لها[1] .

ويزعم ارستيب أن اللذة هى السعادة وهى الخير الأوحد ، وأننا حينما نرغب فى المعرفة والثقافة وحتى فى الفضيلة فاننا نرغب فيها باعتبارها وسائط - لاغايات - نصل من طريقها - إلى اللذة[2] بل يقرر هذا الرجل أن اللذة خير حتى ولو نجمت عن أشد الأمور مجلبة للعار - إن الفعل هو العار - أما اللذة الناجمة عنه فهى فضيلة وخير[3] .

وهكذا فمذهب ارستيب هو مذهب اللذة المحض ، اللذة أيا كانت دون تمييز بين أنواع اللذات أو تفضيل بعضها على بعض - بل كان يدعو إلى

---

(١) المرجع السابق ص٣٨.
(٢) السابق ص٩٢.
(٣) د. عبدالرحمن بدوى - الأخلاق النظرية ص٢٤٢.

الاستمتاع بكل لذة يتيسر للإنسان الظفر بها دون أن يمسك عن واحدة فى سبيل لذة أكبر منها.

نقد مذهب ارستيب :

لاشك أن لهذا المذهب أنصاره والمدافعون عنه .. ولكنهم للأسف من العوام والسفلة الذين لا تتخطى أنظارهم مواقع أقدامهم.

انهم ألئك الذين يبحثون عن اللذة العاجلة حتى ولو ترتب عليها ما يترتب من آلام لانهاية لها وربما أشار القرآن الكريم إلى أمثال هؤلاء . حين قال "كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة " وحين قال أيضاً " من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد. ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً. ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً"[1].

نعم فطلاب اللذة العاجلة يخسرون ويتألمون كثيراً ، وبذلك تكون لذتهم هى عين الألم.

* فهذا المذهب يتعامل مع الإنسان على أنه مجرد حيوان أعجم تحركه شهوة الجسد- لا أكثر ولا أقل ، وهى نظرة متدنية إلى الإنسان الذى خلقه الله بيده ، وأسجد له ملائكته ، وجعله خليفته فى أرضه ، فهذا الإنسان المكرم لابد أن تكون له رسالة أخرى وغاية أخرى أسمى من تلك الغايات الحيوانية المؤقتة ولذلك لم يخطئ بعض المفكرين حين وصف مذهب اللذة بأنه "فلسفة خنازير" فالحياة التى تكرس كلها للسعى وراء اللذة هى حياة لاتليق بالإنسان وإنما تليق بالخنازير وحدهم - وأما زعمه بأن اللذة تحقق السرور والسعادة ، فهو زعم باطل ، ذلك أن اللذة منفعة جسدية تقدر كمياً - وعلى العكس من ذلك فان السرور والسعادة تتعلقان بالنفس والروح ، فهما متعتان نفسيتان[2] .

---

(١) الاسراء : ١٨ - ١٩.

(٢) د. يحى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة ص٣٢٢ - القاهرة سنة ١٩٧٩م.

واللذة الجسدية قد تكون سبباً فى الألم والحسرة أكثر من كونها سبباً فى السعادة، لأنها لحظة عابرة ، وأما السعادة النفسية التى تتحقق من خلال أسبابها الحقيقية فقد تكون أمراً مستمراً يحقق للإنسان الاطمئنان والراحة حتى ولو كان فى أشد لحظات الألم.

ولذلك قال أفلاطون فيما بعد إن أسمى درجات اللذة هى اللذة الروحية التى تنشأ من اتحاد المتناهى باللامتناهى أو بالعودة إلى عالم المثل ، ثم بعد ذلك تأتى اللذة التى تقوم على الرغبات والشهوات.

* كذلك ذهب ارسطوطاليس إلى أن الإنسان الذى يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع هو إنسان معتدل وعفيف ، أما ذلك الذى لايحتمله إلا بمشقة فهو غير معتدل.

وقد وجه أرسطو إلى ارستيب بعض وجوه النقد ومنها :

- أن اللذة غير مقصودة لذاتها فى مجرد ناتج ثانوى لأفعال الإنسان يقول أرسطو :

إن الناس قلما ينشدون اللذة مباشرة ، كذلك فانهم قلما ينشدونها عن وعى ، بل إننا نرغب بدلاً من ذلك فى موضوعات محددة أو مواقف معينة ، بحيث لاتكون اللذة أو الإشباع إلا ناتجاً ثانوياً لسعينا إليها أو بلوغنا اياها ، فعندما نكون جياعاً نبحث عن الطعام لا عن لذة الأكل (التى هى عارضة) وعندما نكون فى حالة حب نبحث عن موضوع حبنا ، لاعن لذة الحب.

فاللذة كما أشار أرسطو هى حالة شعورية تنشأ عندما يقوم الكائن العضوى بأى عمل من الأعمال المتعددة التى يصلح لها دون أن يعترض طريقه شئ ، غير أن اللذة عارضة بالنسبة إلى النشاط أو العمل ذاته ، فنحن لانقوم بالعمل من أجل اللذة الناتجة ، وإنما من أجل الوصول إلى أشياء معينة ، أو تحقيق مواقف خاصة[1] .

---

(١) هنترميد – الفلسفة ومشكلاتها – ترجمة د. فؤاد زكريا – ص٢٨٢ – القاهرة سنة ١٩٧٥م.

ومن وجوه النقد التى وجهت إلى هذا المذهب أيضاً :

أن اللذة حين تستهدفها لذاتها لابد أن تفوتك وتخلف لك الألم ، والدليل الذى يساق عادة فى هذا الصدد هو التعاسة الملحوظة التى يشعر بها محترفى اللذة ، وهكذا يقال اننا لو رأينا شخصاً يقضى وقتاً طيباً فلن نجده من بين الساعين إلى اللذة وإنما ستكتشف أنه شخص يشيد بيتاً ، أو يصنع شيئاً نافعاً أو يقرأ كتاباً ، أو يكتب بحثاً ، فهذا الشخص السعيد سيكون دائماً مشغولاً فى عمل يستهدف تحقيق مهمة محددة وهذا هو الشعور بالسعادة الحقيقية[1] ، أما اللذة العابرة فهى تخلف من الآلام ما يجعل الإنسان يندم على مباشرتها وخصوصاً حين تكون فيما حرم الله وفيما نهى عنه.

ثانياً : الأبيقورية :

المدرسة الثانية التى اشتهرت بفلسفة اللذة هى المدرسة الأبيقورية التى وضع أسسها ابيقور (٣٤١ - ٢٧٠) ق.م والذى عدل المذهب تعديلاً جوهرياً .

فلقد أقر ابيقور بمبدأ اللذة بوصفه أساس الطبيعة الإنسانية وقال : "نحن نجعل من اللذة مبدأ السعادة وغايتها : انها أول خير نعرفه ، خير مغروز فى طبيعتنا ، وهو مبدأ كل قراراتنا ، وشهواتنا وكراهياتنا ، وإليها نسعى دون انقطاع ،وفى كل شئ العاطفة هى القاعدة التى تستخدم فى قياس الخير"[2] .

ولكن أى نوع من أنواع اللذات؟

هل هى اللذة الحسية وحدها أم أن هناك لذات أخرى؟

وهنا يجيب ابيقور معدلاً لمذهب ارستيب ، بأن اللذة الجسدية أمر ثانوى يأتى عفواً ، لأنها قد تؤدى إلى الألم الذى يحطم هدوء العقل ، أما اللذة

---

(١) السابق ص٢٨٣.

(٢) راجع ص٢٤٣ من الأخلاق النظرية لعبدالرحمن بدوى.

الحقيقية فهى اللذة العقلية وهى حالة السكون العقلى والطمانينية أو راحة العقل.

ولذلك لم يعرف اللذة كما عرفها ارستيب بأنها الحركة اللطيفة بل عرفها بأنها التحرر من الألم[1] ، فاللذات التى تعقبها الام لا ينبغى للإنسان أن ينشدها - والآلام التى تعقبها لذات كبرى لاينبغى علينا أن نتجنبها.

وقد فرق ابيقور بين نوعين من النفس : النفس الحيوانية التى تنشد اللذة أيا كانت وكيفما كانت ، والنفس الإنسانية أو العاقلة التى تسيطر على النفس الحيوانية ولذلك فهى لاتختار من اللذات إلا ما يكون منها بعيداً عن الألم بقدر الإمكان[2] .

وهكذا أعلى ابيقور من شأن العقل وجعله متحكماً فى لذة البدن بل جعل أسمى اللذات هى اللذة العقلية أى المعرفة والذكاء وغيرهما من الأشياء التى تساعد على هدؤ البال ، وإن كان لم يهمل اللذة الحسية لأنها نابعة من طبيعة الإنسان .

ولذلك وضع ابيقور للرغبات درجات :

١ - فهناك رغبة ضرورية طبيعية لا مفر من إشباعها كالرغبة فى الأكل والشرب.

٢ - وهناك رغبات طبيعية غير ضرورية وموضوعها تنوع الوان الإشباع والاستمتاع بالتفنن فى المأكل والمشرب والملبس.

٣ - وهناك رغبات لاهى طبيعية ولا هى ضرورية ، وإنما هى رغبات باطلة - ويكون الدافع إليها الغرور والتفاخر الكاذب بين الناس مثل الحرص على المناصب الرفيعة ، والنياشين. والحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات فإن "أوتى قليلاً من

---

(١) اسماعيل مظهر - مرجع سابق ص١٠١.
(٢) د. يحى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة - ص٣٢٢.

الخبز والماء ضارع فى الغبطة والهناء جوبيتر نفسه[1] "إله اليونان".

هذا ويمكن تلخيص ما انتهت إليه الأخلاق عند ابيقور فى القواعد الأربع التالية :

١ – الأخذ باللذة التى لايعقبها ألم.

٢ – تجنب الألم الذى لايؤدى إلى أية لذة.

٣ – تجنب المتعة التى قد تحرم من متعة أكبر أو تسبب من الألم أكبر مما تجلب من لذة.

٤ – قبول الألم الذى يخلص من ألم أشد أو يعقبه لذة أكبر .

٥ – غاية الأخلاق هو الوصول إلى الطمأنينة النفسية وهو أمر لا يتحقق إلا بالإبتعاد عن الشئون العامة ، والقناعة بالقليل – حتى يطيل الحكيم عمره، ويحافظ على صحته ، ويظل مستقلاً عن الناس ، وقد دعم أبيقور هذه الحالة الداعية إلى طمأنينة النفس بتبديد دواعى الخوف عند الإنسان – وأهمها الخوف من الآلهة – والموت :

* أما الخوف من الإلهة فلا داعى له – لأن الآلهة مشغولون بأنفسهم وبسعادتهم ولاصلة لهم بالناس ، فعلينا أن نحاكيهم لا أن نخشاهم.

* وأما الموت فهو لا يعنينا ، لأننا طالما كنا موجودين ، فالموت لم يحدث ، وحيث يحدث لانكون موجودين[2]

تعقيب على مذهب ابيقور :

هذا هو مذهب ابيقور فى اللذة الذى يرفض اللذة الحسية العنيفة التى تؤثر على سكينة النفس واستقرارها ،ويؤثر على اللذة الحسية نوعاً أخر من أرقى أنواع اللذات وهو اللذة العقلية والروحية والتى كان ينشدها فى حالة

---

(١) أميل برهييه – الفلسفة الهلنستية والرومانية ص١٢٣ – جـ٢ ترجمة – جورج طرابيشى – بيروت سنة ١٩٨٨م

(٢) د. عبدالرحمن بدوى – الأخلق النظرية ص٢٤٥.

السكون والبعد عن ضوضاء الحياة وشئون السياسة ولذلك كان يعيش مع اتباعه فى داخل حديقتهم عيشة هادئة.

هذا وقد اسئ فهم مذهب أبيقور كثيراً حيث ركز بعضهم على الجانب المادى من اللذات ، وفى ضوء هذا الجانب فسروا مذهبه على أنه مذهب الرغبة والشهوة ، وصوروا الأبيقوريين على أنهم مجموعة من الأشخاص اسلسوا قيادهم لجموع الرغبة التى لاكابح لها – فساق فجرة لا يرد عنهم عن شهواتهم رادع – على حد تعبير – (اميل برهييه).

مع أن ابيقور نفسه قد احترز لهذا الأمر حين قال : "عندما نقول إن اللذة هى الغاية، لانقصد الكلام عن لذة الفساق والماجنين".

كما أشار إلى أن لذة البطن ليست كما تخيلها القورنائيون حركة وجيشاناً ، وحسبنا أن نرى الإنسان فى مطلع حياته وحين لاتكون ميوله قد فسدت ، لا يطلب لذة إلا إذا ساوره ألم وحاجة جوع أو عطش وحالما يزول الألم لايعود يطلب شيئا[(١)] .

* لقد كان أفضل تعديل أدخله ابيقور على مذهب ارستيب المتطرف هو : جعله معيار اللذة سلبياً لا ايجابياً ، فأعظم خير عنده هو انعدام الألم ، وافضل حياة هى تلك التى يتحرر المرء فيها من الحاجة والشقاء ، والإنفعال ، ولقد كانت هذه النقطة الأخيرة وأعنى بها تجنب الانفعالات القوية من النقاط المميزة للمذهب الابيقورى عن القورنائى الذى كان ينشد اللذات العنيفة ولقد حاول أبيقور أن يتجنب هذه اللذات ، لأنها مكدرة وقصيرة الأمد وثمنها باهظ بما تستتبعه من ألم[(٢)] .

فما أحسن مذهب أبيقور ، لولا أنه قد هدم أساسه بفكرته الباطلة عن الالهة والموت واعتقاده الفاسد بفناء النفس ذلك أن سكينة النفس لايمكن أن تتحقق إلا من خلال الإيمان بالله ، والسير على منهجه ، والصبر على قضائه،

---

(١) اميل برهييه – مرجع سابق ص١٢١.

(٢) هنترميد – مرجع سابق ص٢٨٥.

وانتظار يوم لقائه ، والإيمان بأن كل شئ خاضع لحكمه وتقديره وإن كان بعض المؤرخين يفسرون موقف أبيقور من الآلهة والموت بأنه كان رد فعل لبعض الفلسفات العدمية التى شاعت فى عصره.

يقول أميل برهييه :

"وحتى نقدر موقف ابيقور حق قدره ، فلا بد أن نعلم أنه كان ملزماً بأن يكافح أولئك الذين يخشون الموت باعتباره أعظم الشرور إطلاقاً فحسب ، بل كذلك أولئك المتشائمين الذين كانوا يطلبون الموت ، وكأنه منية النفس ويعتقدون مع ثيوغنيدس أن "الخير ألا نولد فإن ولدنا على أية حال فأن نجتاز أبواب الأخيرين بأسرع ما يمكن " فليس لنا أن نشتهى العدم ولا نتوجس منه خيفة"(١) .

وهذا دفاع له وجاهته – ولكن الفيلسوف لا يبنى نسقه الفلسفى على أساس الفعل ورد الفعل فقد كان ابيقور فيلسوفاً ملحداً حيث آمن بنظرية الذرات عند ديمقريطس ، كما قرر أن الدين وكل ماهو من عالم الغيب شر مابعده شر ، وأنه من الواجب على الإنسان أن يتخلص نهائياً من كل دين(٢) .

ولذلك نقول إن موقفه من الإله قد هدم مذهبه فى الأخلاق فلا سكينة ولا أمان ولا استقرار نفسى إلا فى ظل الإيمان بالله "ومن يؤمن بالله يهد قلبه".

ثالثاً : اللذة والمنفعة فى الفلسفة الحديثة :

عندما يتدخل العقل فى اللذة ،ويبدأ فى المفاضلة بين أنواعها ودرجاتها ومدى الإستفادة منها ، ويصبغها بصبغة كلية ، هنا تتحول اللذة فتصبح منفعة.

هكذا تجدد مذهب اللذة فى العصر الحديث على يد (توماس هوبز) " وجون

---

(١) الفلسفة الهلنستية والرومانية – ص١٢٥.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى – خريف الفكر اليونانى ص٥٧.

استيوارت مل" "وبنتام" متطوراً إلى مذهب المنفعة. وتتميز المنفعة عن اللذة فى كون المنفعة تتعلق خصوصاً بالوسائل المؤدية إلى تحصيل اللذات ، وهذا مذهب ينبثق من طبيعة الانجليزى أى طبيعة التاجر الذى يحسب ويقدر خير الوسائل للاستثمار والكسب(١) .

* وقد ذهب هوبز إلى أن اللذة هى الرغبة ، وأنه لايوجد خير بعيد عن اللذة التى ينشدهاكل الناس ، وبما أن الإنسان أنانى بطبعه فإنه دائماً يبحث عن لذته الخاصة ، ومنفعته الذاتية .

* أما بنتام فهو واضع أساس مذهب المنفعة العامة - كبديل عن مذهب اللذة الأنانى.

يقول بنتام فى كتابه الأخلاق والتشريع :

" لقد وضعت الطبيعة الإنسان تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم ، فهما يتحكمان فى كل ما نفعل ، وكل مانقول وكل مانفكر فيه (..) ويعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ويفترضه أساساً لهذا المذهب الذى يهدف إلى تكوين نسيج السعادة بأيدى العقل والقانون".

ويعرف بنتام مبدأه فى المنفعة بأنه ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجانه على ما يبدو لهذا الفعل من إتجاه إلى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقاً بمصلحته(٢) .

وقد ربط بنتام بين اللذة والعقل فقال : بأن اللذة يجب أن تؤخذ دائماً - حيثما كانت - وفى أى صورة كانت على أنها خير ، وأن الصورة التى تلجئنا دائماً إلى السير فى طريق اللذة يعضدها دائماً تفكير عقلى ،وقد يكون للأسباب التى تنتج اللذة ، أو النتائج التى تترتب على تحصيلها نهايات باعثة على أشد الألم بيد أنك إذا وازنت بين اللذة والألم الناتج عن تحصيلها لاحظت أن كفة اللذة ترجح دائماً.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى - الأخلاق النظرية - ص٢٤٧.
(٢) هنترميد - مرجع سابق - ص٢٨٦.

الا أن بنتام قد دعا إلى حساب اللذات ، حيث قال : إن قيمة أى فعل ينبغى أن يحكم عليه على أساس شروط سبعة هى :

١ – شدة اللذة أو الألم الناتج منها.

٢ – مدة أيامها .

٣ – يقينيتها أو عدم يقينيتها ، أى مقدار احتمال حدوثها على النحو المتوقع.

٤ – سرعة حدوثها.

٥ – خصبها او احتمال ترتب احساسات من نفس النوع عليها.

٦ – نقاؤها.

٧ – نطاقها أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بها(١) .

وبهذا الشرط الأخير أضاف بنتام المنفعة العامة وصاغها على النحو التالى " تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس " وهذا المبدأ يعتمد على أساسين :

١ – **أساس ذاتى:** ترك فيه بنتام أمر تقدير المنفعة إلى التقدير الشخصى فكل فرد منا هو الذى يستطيع وحده تقدير منفعته وكميتها.

٢ – **أساس موضوعى :** ذهب فيه بنتام إلى أنه فى حالة وجود ظروف واحدة أمام أشخاص متعددين ، فإن منفعة كل منهم تمثل منفعة الأخرين(٢) ولكن كيف يوفق الفرد بين منفعته ومنفعة الأخرين؟

هذا ما عجز بنتام عن الاجابة عليه .

* ثم جاء مل فرفض مبدأ بنتام فى تقدير المنفعة على أساس ذاتى وأوكل إلى العقل تقدير تلك المنفعة بصرف النظر عن المصلحة الفردية.

* كما أضاف مبدأ المفاضلة بين اللذات على أساس كيفى لاكمى فقط كما

---

(١) المرجع السابق ص٢٨٦.

(٢) د. يحى هويدى – مقدمة فى الفلسفة العامة ص٣٢٤.

ذهب بنتام وفرق بين اللذات العليا واللذات الدنيا ولذلك قال " خير للمرء أن يكون إنساناً غير راض ، من أن يكون خنزيراً راضياً " فهناك عامل له أهميته فى تحديد اللذة المرضية بحق هو ذلك الشعور بالكرامة الإنسانية الذى كان مل يعتقد أنه يتمثل بدرجة ما فى الناس جميعاً(١) .

* وقد ظهرت صورة أخرى لمذهب اللذة والمنفعة عند فرويد ١٩٣٩م الذى زعم أن العقل يتألف من ثلاث طبقات :

جزء فطرى موروث هو الدوافع الفطرية فى صورتها الهمجية ، وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكبوتة ، ويسمى هذين بالذات السفلى أو " الهو " التى لايتحكم فى توجيهها إلا مبدأ اللذة العمياء التى لاتميز بين خير وشر أو حق وباطل ولا تعبأ بقيم الأخلاق ، فالطفل إذا أثير فيه دافع التملك نزع إلى اغتصاب كل ماتقع عليه يده وهكذا سائر الدوافع ، ولكن الطفل إذا أدرك أنه يعيش فى وسط اجتماعى ويتعامل مع الواقع يأخذ جزء من ذاته السفلى فى الاتصال بالعالم الخارجى ، ويخضع لمقتضياته وهو ما يسمى (بالأنا) الذى يكبح جماح الذات السفلى على أساس من مبدأ المنفعة ويساعد على إشباع رغباتها خفية إن كان اشباعها علانية يعرضها للمتاعب وعند الضرورة يسكتها بالكبت أو الأرجاء أو الابدال أو الإعلاء.

وتتمثل الطبقة الأخيرة من العقل فى ذات تتقمص شخصية الأبوين وسائر الموجهين وتمتص أوامرهم ونواهيهم وتحاول الامتثال بها وكأنها نابعة منها – وهكذا فالقيم الخلقية لامصدر لها إلا هذا الصراع بين الرغبة الدائمة فى تحقيق اللذة وبين الأنا الأعلى الذى يحاول الوقوف أمام تحقيق تلك الرغبة(٢) .

وهكذا تتحول القيم الخلقية إلى مجرد وسائل لتحقيق غايات ومنافع – وليست هى غايات تطلب لذاتها – فمن الضلال عند أصحاب مذهب اللذة

---

(١) هنترميد – مرجع سابق ص٢٨٨.
(٢) د. توفيق الطويل – قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – ص٢٨ القاهرة سنة ١٩٨٦م.

والمنفعة أن يظن ظان أن الخير أو الحق أو الجمال يطلب لذاته ، وإنما يلتمس إلى تحقيق نفع أو منع ضرر[1] .

موقف الإسلام من اللذة والمنفعة :

الإسلام دين واقعي يتعامل مع الإنسان طبقاً لفطرته وطبيعته التى خلقه الله عليها فهو مكون من عنصرين هما – الجسد والروح ، ولكل مكون من هذه المكونات إشباعه الخاص الذى لاينبغى أن يطغي على الطرف الأخر.

وإذا كانت إشباعات الجسد تتحقق من خلال اللذات والشهوات المادية ، فإن الإسلام يبيح للإنسان إشباع جميع اللذات البدنية من المأكل والمشرب والمنكح ولكن فى إطار المشروعية العليا والتفريق بين ماهو حلال منها وماهو حرام.

وفى اطار من الإعتدال والتوازن والبعد عن الإفراط الذى قد يحول اللذة إلى ألم.

ونستطيع أن نلمح هذين الإطارين من خلال قول الله تعالى "يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولاتسرفوا"[2] وقوله "ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم".

وقوله تعالى "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب"[3] .

هذه تقريرات واقعية عن حقيقة الإنسان وغريزته الفطرية فى إشباع اللذات المادية.

ولكنه فى الوقت ذاته يجعل السيطرة على اللذات والشهوات راجعاً

---

(١) المرجع السابق ص٢٣.
(٢) الاعراف: ٣١،
(٣) آل عمران: ١٤.

للعنصر الروحى والإيمانى الموجه بتعاليم الخالق الأعظم وتحديده لما ينبغى ومالا ينبغى - فهذا الجانب الروحى العقلى هو الذى يمكن الإنسان من الارتفاع فوق جانبه المادى الحيوانى وبذلك يسمو به على جميع المخلوقات ، فهذا المبدأ الروحى الذى ينفرد به الإنسان هو الذى يعطيه القدرة على التطلع إلى المستقبل من أجل غاية أسمى وأنبل هى السعادة الأخروية فالإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد الذى يضيق بواقعه ويتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ..

ومن هنا قد يتنازل الإنسان عن لذة مادية فانية من أجل التطلع إلى لذة روحية باقية وخالدة.

ومن هنا ينزع الإنسان دائماً إلى مجاهدة الميول والغرائز والرغبات ومحاولة السيطرة على الأهواء والنزوات ، وكل هذا من أجل تحقيق اللذة النفسية والسعادة الحقيقية وذلك كله لا يتحقق إلا بالقرب من الله ، لأنه هو الذى يحقق السكينة التى كان ينشدها ابيقور بعيداً عن الإيمان بالله "هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين"(١) .

وهكذا فلذة البطن والفرج قد تكون سبباً من أسباب التعاسة والألم وهذا مايعبر عنه حاتم الطائى بقوله :

إنك إن أعطيت بطنك سؤله . . وفرجك نالا منتهى الذم أجمعا(٢)

* أما مبدأ المنفعة الأنانى ، فإن الإسلام لايقره كأساس من أسس التعامل بين الناس لأنه يجعل العلاقات بين الناس مجرد علاقات تجارية قائمة على المنفعة - مع أن هناك علاقات كثيرة تربطهم مثل علاقات الأخوة فى الله لقوله تعالى " إنما المؤمنون اخوة".

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم "المسلم أخو المسلم لايظلمه ولا يسلمه" ويقول : "مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى" وهناك علاقات

---

(١) الفتح.
(٢) راجع ص٢٥ من فلسفة الأخلاق فى الاسلام - د. محمد يوسف موسى - القاهرة سنة ١٩٦٣م.

الحب "أحب لأخيك ما تحب لنفسك" والتضحية والجهاد في سبيل العقيدة والوطن كل هذه علاقات تتعالى على مبدأ المنفعة والمصلحة الأنانى فالإنسان يمارسها من منطلق انها قيم اخلاقية يجب أن تعاش بصرف النظر عن المصالح والمنافع.

يقول ابن عبد ربه فى العقد الفريد "انه كان فيما انزل على داود عليه السلام " من يفعل الخير يجده عندى ، لايذهب العرف بينى وبين عبدى" وربما نظر الحطيئة إلى هذا حين قال :

من يفعل الخير لايعدم جوازيه . . لايذهب العرف بين الله والناس

* أما مذهب المنفعة العامة ، فإن الإسلام يدعو إليه حين يجعل إسعاد الإنسانية كلها أحد اهدافه الرئيسية، فهو دين لم يأت لتحقيق السعادة لفرد أو لجنس ، بل أتى للناس جميعاً وقرر أنهم اخوة يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض ، أو بعبارة أخرى يجب أن يكون الخير العام هو غاية الناس كلها[1] .

ولكن الإسلام حين يقر المنفعة العامة لايقرها من نفس الحيثية المادية البحتة التى اعتمد عليها دعاة المذهب من الانجليز ولكنه يدعو إليها من منطلقات إيمانية وأخلاقية هى التى تدعو الإنسان إلى الفناء فى خدمة الجماعة الإنسانية انتظاراً للثواب العظيم فى الآخرة.

---

(١) المرجع السابق ص٤٩.

الفصل السادس

الفضيلة والرذيلة

الفضائل جمع فضيلة وهى فى اللغة من الفضل وهو الزيادة وضدها الرذيلة والنقصان[1] .

واصطلاحاً هى ميل مكتسب من تكرار أفعال طيبة تتفق مع الدين والأخلاق فهى عادة فعل الخير.

وقد عرفها بعضهم بأنها الخلق الطيب.

أما الرذيلة فهى ميل مكتسب من تكرار أفعال يأباها الدين والأخلاق فهى عادة فعل الشر.

ولايراد بالفضيلة كل عمل أخلاقى بل يراد بها الأعمال العظيمة التى يستحق فاعلها الثناء الجزيل ، فلا يسمى الإنسان فاضلاً لمجرد أنه يقوم بأداء الشعائر التعبدية مثلاً كالصلاة والصوم والزكاة ، بل يعد فاضلاً إذا قام بفضائل الصلاة مثل التعقل والتنفل والخشوع وصلاة التطوع.

ولايكون المزكى فاضلاً لمجرد اخراج الزكاة المفروضة بل يسمى كذلك إذا أخرج الصدقات الزائدة وأطعم الفقراء وعلى هذا فالفرق بين الفضيلة والواجب هو :

* أن الفضيلة صفة نفسية تنشأ من اعتياد الشخص على عمل يصبح له طبيعة ثانية كمن اعتاد الكرم والعطاء حتى أصبح الكرم غريزة يصعب اقتلاعها ، أما الواجب فهو عمل خارجى ممدوح يؤديه الشخص لخوف من عقاب أو طمع فى ثواب.

وعلى هذا يقال فلان أدى الواجب ولا يقال أدى الفضيلة .

---

(١) راجع لسان العرب لابن منظور جـ ٥ ص٣٤٢٨.

- بل حاز الفضيلة[١] .

- كما أن الفضيلة يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها أما الواجب فيثاب فاعله ويعاقب تاركه.

إذا فالفضائل هى الأعمال العظيمة التى يستحق فاعلها الثناء الجزيل.

فإذا اشتريت شيئاً ودفعت ثمنه فان دفعك الثمن لايسمى فضيلة ، إنما الفضيلة هى القيام بالعمل الكبير مع تحمل المشاق فى سبيله.

والرجل الفاضل هو من تتجه همته سريعاً لإرادة الخير دونما ضيْق أو إحساس بالمشقة والكلفة[٢] .

وفى هذا يقول الإمام الغزالى وهو بصدد الحديث عن غاية الفضائل والرذائل "غايتها أن تصدر منه الفضائل أبداً بغير فكر وروية وتعب ، ويطلع على الحق بغير تعب طويل حتى كأنه يصدر منه وهو فى غفلته كالصانع الحاذق فى الخياطة والكتابة ، وغاية الرذالة أن ترشح منه الرذائل بغير تكلف ولا فكر ولا روية" وقد أشار الإمام الغزالى إلى أن الفضائل إنما تحصل أحياناً بالعلم والتحصيل والمران والممارسة وأحياناً أخرى بجود إلهى وهداية ربانية[٣] .

ويلاحظ أن الإمام الغزالى لم يفرق بين كلمة فضيلة وكلمة خلق فهما عنده عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة .

وقد اختلف الفلاسفة قديماً فى موقفهم من الفضيلة[٤] .

وسوف نحاول فيما يأتى أن نعرض لموقف الفلاسفة اليونان من بحث الفضيلة والرذيلة حيث نوضح آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ثم آراء الفلاسفة المحدثين.

---

(١) راجع ص١٢٩ من الأخلاق - د. احمد لطفى السيد.
(٢) ا. محمد السيد نعيم - فى علم الأخلاق ص١٢١.
(٣) ميزان العمل - ص٦٢.
(٤) د. زكى مبارك - الأخلاق عند الغزلى.

الفضيلة والرذيلة عند سقراط :

من أهم ما يميز فلسفة سقراط (المذهب الأخلاقى عنده) فلقد اهتم بإقامة مبادئ الأخلاق على أسس سليمة بعد أن انهارت على يد السوفسطائيين الذين حطموا القانون الخلقى الذى كان يعززه خوف الناس من عقاب الإلهة لو قاموا بارتكاب ما يخالف رضاها.

بينما قام سقراط بالدعوة إلى الإيمان بإله واحد ، وعلم الناس أن الموت ليس هو نهاية الحياة ، بل هناك حياة أخرى بعد الموت فيها الثواب والعقاب ، وبالتالى فالأخلاق أساسها الدين والإيمان بإله واحد ولايمكن أن يصلح القانون المدنى لحماية مبادئ الأخلاق(١) مادام القائمون عليه يحكمون الناس طبقاً لمصالحهم.

فالقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الإله فى قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة ، يحترم العقل والنظام الإلهى .

* كما تقوم الأخلاق على أساس آخر وهو المعرفة والعلم.

فالإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراد الخير حتماً ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ولايعقل أن يرتكب الشر عمداً وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل(٢) .

وهذا المذهب الأخلاقى عند سقراط فيه مبالغة كبيرة ، لأن هناك كثيراً من الناس يعلمون الخير ويعرفون ولكنهم لايعملون بما يعرفون كما أن منهم من يعرف الشر ويقدم عليه ، إلا أنه على أى حال كان رجلاً مثالياً وصاحب نفس كبيرة يحكم عقله فى شهوته، ويطبق على نفسه ما يعلمه للناس من مبادئ الفضيلة ، ولعله ظن أن كل الناس مثله ، والواقع ليس كذلك.

---

(١) ول ديورانت – قصة الفلسفة ص١٤

(٢) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٥٣.

الفضيلة عند أفلاطون :

بينما ذهب سقراط إلى أن الفضيلة هى العلم والرذيلة هى الجهل ، ذهب أفلاطون إلى التذبذب والشك بين هذا الرأى ونقيضه ، فهو أحياناً يتفق مع سقراط فيقول : إن الفضيلة هى العلم بالخير بينما الرذيلة هى الجهل به ، وتبعاً لذلك فإن درجات الفضيلة تقاس بدرجات العلم سواء كان علماً حسياً أو عقليا. ثم يقول فى محاورة مينون إن الفضيلة لا تأتى نتيجة تعلم ، ولهذا لم ينقلها كبار الناس إلى أولادهم ، وإنما هم وهبوها بنعمة إلهية[1] ، وهكذا يتردد أفلاطون فى تحديد مفهوم الفضيلة – ولكن من خلال حديثه عن قوى النفس نستطيع أن نستخلص مفهوم الفضيلة عنده وهو : أن الفضيلة إنما تكون فى الإعتدال والتناسق والنظام.

قوى النفس عند أفلاطون :

قوى النفس عند أفلاطون ثلاثة : هى القوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، والقوة العاقلة : ولكل قوة من هذه القوى فضيلتها الخاصة : فالقوة الشهوية فضيلتها فى العفة.

والقوة الغضبية فضيلتها فى الشجاعة والسيطرة على الشهوية. والقوة العاقلة فضيلتها فى الحكمة التى هى أهم الفضائل الضابطة للغضب وللشهوة معاً.

وإذا ماحصلت هذه الفضائل الثلاثة للنفس تحققت فضيلة رابعة وهى العدالة وهى تنشأ من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة –وبعد العدالة تتحقق السعادة مهما كان واقع الإنسان مؤلماً– لأن العدالة خير النفس ، والنفس أسمى وأبهى من الدنيويات جميعاً ، فقد تنزل بالعادل المصائب والآلام ويتهم كذباً ويوثق بالأغلال وهو سعيد بعدالته وأما الطاغية الذى ينكل بالناس والسياسى الذى يظلم شعبه فكلاهما شقى جدير بالرثاء ، لأن الظلم أعظم الشرور.

---

(١) عبدالرحمن بدوى – الأخلاق النظرية ص١٥٨.

وهكذا فالعادل سعيد لأنه عادل ، والظالم شقى لأنه[1] ظالم".

الفضيلة عند أرسطو :

لقد نقد أرسطوطاليس وجهة نظر سقراط فى أن الفضيلة هى العلم والمعرفة – وأن معرفة الخير كافية لعمله ومعرفة الشر كافية لتجنبه ، فقال أرسطو إن سقراط نسى عامل الشهوة فى الإنسان ، فقد يفكر جيداً ويرشده فكره إلى الصواب ولكن تغلب عليه شهوته وتغويه.

ومن هنا يرى أرسطو أن هناك أموراً تعاون على تحقيق الفضيلة وهى : الطبيعة – العادة – التعلم

* أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولاحيلة لنا فيها.
* وأما تعليم الأخلاق الفاضلة فلا فائدة منه إلا إذا سبقه التحضير بالعادة والمران والتربية فان العادة طبيعة ثانية فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية كان التعليم أجدى وانفع.

ويرى أرسطو أنه لايحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين – فيجب أن تكون فى الدولة قوانين تنظم تربية النشئ وسيرتهم ومن هنا يربط أرسطو بين علم الأخلاق والسياسة – ولكنه فى الوقت ذاته يتناسى دور الأسرة فى التربية والتعليم وهو دور أساسى لا تغنى عنه الدولة بأى حال من الأحوال ، فالأسرة الملتزمة بقيم الأخلاق تستطيع أن تنشأ أطفالاً – فى غالب الأحوال – ذوى أخلاق مستقيمة ، فضلاً عن أن السياسة تنظر إلى قيم الأخلاق نظرة نفعية فقد تعلى من بعض القيم التى تمكنها من أحكام سيطرتها على الناس وتغفل الأخرى التى قد تتعارض مع مصالح الحكام . بينما قيم الأخلاق هى قيم مطلقة وينبغى النظر إليها نظرة ذاتية بصرف النظر عن المصالح العملية والمادية وإلا تحولت إلى أخلاق سوفسطائية.

---

(١) المرجع السابق.

مفهوم الفضيلة :

عرف أرسطو الفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفريط كلاهما رذيلة[1] .

إذا فالفضيلة وسط بين رذيلتين.

وليس هذا الوسط كالوسط الرياضى الذى نعنيه فى الكم المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل الوسط الإضافى فهو وسط بالإضافة إلينا متغير تبعاً للأفراد والأحوال فمثلاً : الشجاعة وسط عدل بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن والكرم وسط عدل بين إفراط هو الإسراف وتفريط هو البخل - ولكن هذا الوسط هو وسط اعتبارى تراعى فيه الظروف والأحوال أو ما سماه أرسطو (من وأين - ومتى وكيف ولم) فإذا تبرع الفقير بدرهم عد ذلك كرماً بالنسبة إليه فانه لايكون كذلك بالنسبة لغنى كثير المال بل يعد ذلك بخلاً ونقصاً .

ومما يدل على أن الوسط اعتبارى لا (حسابى) أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر فالشجاعة أميل إلى التهور منها إلى الجبن والسخاء أميل إلى التبذير منه إلى البخل.

إذا ليست المسألة مسألة خط مرسوم أقيسة لمعرفة وسطه الحسابى ، وليست هناك قاعدة واضحة أستطيع بها أن أعرف ذلك ، فالحكم فيها يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص ، وعلى الشخص نفسه.

ويرى أرسطو أن الفضيلة وإن كانت وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقمة عليا إذ أن الوسط هو ما تحكم به الحكمة بعد تقرير جميع الظروف بأنه ما يجب فعله هنا والآن فهو خير بالإطلاق[2] .

ويجب الإشارة أيضاً إلى أن من الانفعالات والأفعال مالا يحتمل الوسط

---

(١) د. عوض الله حجازى - فى الفلسفة الاسلامية وصلاتها باليونانية - ص٨٢.

(٢) د. يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٩٠.

الفاضل . لأنها شرور ورزائل مثل انفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة – وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست افراطاً وتفريطاً بل هى مذمومة فى ذاتها.

ومما يؤخذ على أرسطو فى هذه النظرية أنه لم يضع منهجاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل ، وذلك أن الأمور الأخلاقية لايكفى فيها العقل وحده بل لابد من الوحى الذى يحدد مبادئ الأخلاق كما ينبغى وكما يتلائم مع طبيعة الإنسان كإنسان.

أنواع الفضائل :

يرى أرسطو أن الفضائل لها نوعان :

* فضائل خلقية تحصل بالتعود وتنمو بالمران والممارسة وذلك مثل العفة والشجاعة – والعدالة – والكرم.

* وفضائل عقلية وهى ترجع إلى التعليم وتحتاج إلى التجربة.

والعقل عنده ينقسم إلى نظرى وعملى : وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة، فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول .

وأما العقل النظرى وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه الكلى والموجودات الثابتة الدائمة ، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده.

ويستعرض أرسطو أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منها : طائفة رئيسية، وطائفة صغرى

– طائفة رئيسية وهى العلم – أى المعرفة البرهانية لكل ماهو ضرورى وأزلى ، ثم الفن وهو معرفة كيف تصنع الأشياء ، ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق الغايات الإنسانية – والعقل الحدسى الذى يدرك المبادئ التى

يستند إليها العلم - وأخيراً الحكمة الفلسفية وهى اتحاد العقل الحدسى بالعلم.

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهى مثل جودة التروى والتفكير والفهم الجيد ، أى جودة المشورة ، ثم جودة الحكم.

مفهوم الفضيلة فى الفكر الحديث :

لقد عرفها معجم لالاند بأنها " الإستعداد الراسخ لانجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية أو "الإستعداد الراسخ لإرادة الخير أو عادة فعل الخير".

ويعرفها القديس توما بأنها " صفة طيبة للنفس بها تستقيم الحياة ولايسئ أحد استخدامها " كما عرفها جوليفيه بأنها "استعداد راسخ لحسن الفعل اكتسبت على ضوء العقل والإرادة"[1] .

الإسلام والفضائل :

لقد عرف المسلمون الفضائل وقرروا أنها فى الإعتدال والبعد عن الإفراط والتفريط وذلك قبل أن تنتقل الفلسفة اليونانية بقرون عديدة : ذلك أن القرآن فى جوهره هو دعوة إلى الالتزام بالفضائل الأخلاقية والشمائل ففى القرآن الكريم "والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً"[1] وفى الحديث الشريف " دين الله بين المقصر والغالى".

وليس معنى ذلك أنهم عرفوا التوسط نظرية من نظريات علم الأخلاق ، بل معناه أنهم ادركوا سوء مغبة التقصير والغلو ، وفضل التوسط والقصد دون تعمق أو تفلسف .

كما عرفوا أصول الفضائل وفروعها ودعوا إليها بوحى من الكتاب والسنة ومن يريد التوسع فى ذلك فيكفيه أن يرجع إلى كتب الإمام الغزالى وكتب ابن مسكوية وكذلك كتب الصوفية مثل كتاب الصدق لأبى سعيد الخراز وغيره.

(والحمد لله أولاً و آخراً)

---

(١) راجع ص١٤٣ من الأخلاق النظرية - د. عبدالرحمن بدوى.

(٢) الفرقان: آية ٦٧.

المصادر والمراجع

١ - ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر) شفاء العليل.

٢ - ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر) الوابل الصيب من الكلم الطيب - القاهرة.

٣ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) الفصل فى الملل والأهواء والنحل - مكتبة المثنى - بغداد (بدون) .

٤ - ابن رشد (الحفيد) تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق موريس بويج - بيروت سنة ١٩٣٨.

٥ - ابن رشد (الحفيد) فصل المقال - القاهرة سنة ١٩٧٢م.

٦ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) النجاة - القاهرة ١٣٣١هـ.

٧ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) الشفاء - القاهرة ١٩٥٤م.

٨ - ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) منطق المشرقيين - القاهرة سن ١٩١٠م.

٩ - أبو ريان ـــد. محمد على) تاريخ الفكر الفلسفى - الاسكندرية سنة ١٩٧٢م.

١٠ - أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) رسائل الكندى الفلسفية - القاهرة سنة ١٩٥٠م.

١١ - أبو زيد (د. منى أحمد) التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى - القاهرة سنة ١٩٩٤م.

١٢ - اخوان الصفا - رسائل اخوان الصفا - تحقيق خير الدين الزركلى - القاهرة سنة ١٩٢٨م.

١٣ - أرسطو - الطبيعة - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة ١٩٦٤م.

١٤ - أرسطو - الكون والفساد - تعريب احمد لطفى السيد - القاهرة سنة ١٩٣٢م.

١٥ - أفلاطون - جمهورية أفلاطون - القاهرة سنة ١٩٢٩م.

١٦ - أفلاطون- محاورات أفلاطون - ترجمة زكى نجيب محمود - القاهرة سنة ١٩٤٥م.

١٧ - البرقوقى (د. محمد عاطف) الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى - القاهرة .

١٨ - البغدادى (الشيخ عبد القاهر) أصول الدين - استانبول سنة ١٩٢٨م.

١٩ - التفازانى (سعد الدين) شرح العقائد النسفية - القاهرة سنة ١٩١٣م.

٢٠ - التفازانى (سعد الدين) شرح المقاصد - استانبول سنة ١٣٠٥هـ.

٢١ - لتفازانى (سعد الدين) شرح الخبيصى - القاهرة سنة ١٩٢٨م.

٢٢ - الجرجانى (السيد الشريف) شرح المواقف - القاهرة سنة ١٩٠٧م.

٢٣ - الجوينى (امام الحرمين) الارشاد - القاهرة سنة ١٩٥٠م.

٢٤ - الجبر (د. محمد) البنى الأساسية فى علم الأخلاق - سوريا سنة ١٩٩٤م.

٢٥ - الجر (د. خليل وزميله) تاريخ الفلسفة العربية - بيروت سنة ١٩٥٧م.

٢٦ - الجليند (د. محمد السيد) فى الفلسفة الخلقية لدى فلاسفة الإسلام - القاهرة سنة ١٩٥٧م.

٢٧ - الحوفى (د. أحمد) القرآن والتفكير - القاهرة سنة ١٩٧٥م.

٢٨ - الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) الأربعين فى أصول الدين - حيدر اباد سنة ١٣٥٣هـ.

٢٩ - الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - القاهرة - بدون تاريخ .

٣٠ - الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) مفاتيح الغيب - القاهرة سنة ١٣٠٨هـ .

٣١ - الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) المطالب العالمية - بيروت .

٣٢ – الرازى (قطب الدين محمود بن محمد) تحرير القواعد المنطقية – القاهرة سنة ١٩٤٨م.

٣٣ – السيد (د. احمد لطفى) الأخلاق – القاهرة .

٣٤ – الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) نهاية الاقدام – تحقيق الفرجيوم .

٣٥ – الشحات (د. على أحمد) أبو الريحان البيرونى – القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٣٦ – الشافعى (د. حسن) المدخل إلى علم الكلام – القاهرة سنة ١٩٩١م.

٢٧ – الشيبانى (د. عمر التومى) مقدمة فى الفلسفة الإسلامية – ليبيا سنة ١٩٧٥م.

٢٨ – الصدر (د. محمد باقر) فلسفتنا – بيروت سنة ١٩٨٢م.

٣٩ – الطويل (د. توفيق) أسس الفلسفة – القاهرة سنة ١٩٥٨م.

٤٠ – الطويل (د. توفيق) قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – القاهرة سنة ١٩٨٦م.

٤١ – العمر (د. ناصر) السعادة بين الوهم والحقيقة – القاهرة .

٤٢ – العقاد (د. عباس محمود) عقائد المفكرين فى القرن العشرين – بيروت.

٤٣ – العشرى (د. جلال وآخرون) الموسوعة الفلسفية – القاهرة سنة ١٩٦٣م.

٤٤ – العراقى (د. عاطف) ثورة العقل فى الفلسفة العربية – القاهرة ١٩٧٤م.

٤٥ – العراقى (د. عاطف) مذاهب فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب – القاهرة١٩٧٤م.

٤٦ – الغزالى (حجة الإسلام) معيار العلم – القاهرة سنة ١٩٦٩م.

٤٧ – الغزالى (حجة الإسلام) المستصفى – القاهرة سنة ١٩٣٧م.

٤٨ – الغزالى (حجة الإسلام) الجواهر العوالى – القاهرة سنة ١٩٣٤م.

٤٩ - الغزالى (حجة الإسلام) مقاصد الفلاسفة -القاهرة سنة ١٩٦١م.

٥٠ - الغزالى (حجة الإسلام) تهافت الفلاسفة - القاهرة - الطبعة الأولى .

٥١ - الغزالى (حجة الإسلام) إحياء علوم الدين - القاهرة .

٥٢ - الفندى (د. محمد ثابت) مع الفليسوف - بيروت سنة ١٩٨٠م.

٥٣ -الفارابى (أبو نصر) ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة - القاهرة .

٥٤ - المقدم (محمد سعدى) شواهد العلم فى هدى القرآن - القاهرة سنة ١٩٥٠م.

٥٥ - النصيرات.(د. ابراهيم حسن) ظواهر جغرافية فى ضوء القرآن الكريم - الأردن.

٥٦ - أمين (د. أحمد) الأخلاق - الاسكندرية سنة ١٩٦٩م.

٥٧ - أمين (د. أحمد وزميله) قصة الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٣٥م.

٥٨ - أمين (د. أحمد وزميله) قصة الفلسفة الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٧م.

٥٩ - الأشعرى (أبو الحسن) مقالات الإسلاميين - استانبول سنة ١٩٣٠م.

٦٠ - الأصفهانى (الراغب) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين - القاهرة

٦١ - الأهوانى (د. أحمد فؤاد) فجر الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٥٤م.

٦٢ - بدوى (عبد الرحمن) أرسطو - القاهرة .

٦٣ - بدوى (عبد الرحمن) منطق أرسطو - سنة ١٩٤٨م - نشر وتحقيق

٦٤ - بدوى (عبد الرحمن) - ربيع الفكر اليونانى - القاهرة ١٩٥٣م.

٦٥ - بدوى (عبد الرحمن) خريف الفكر اليونانى - القاهرة سنة ١٩٥٩م.

٦٦ - بدوى (عبد الرحمن) الأخلاق النظرية - الكويت سنة ١٩٧٦م.

٦٧ - بوخينسكى (جوزيف) مدخل إلى الفكر الفلسفى - ترجمة محمود زقزوق - القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٦٨ - بلدى (د. نجيب) تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية - القاهرة سنة ١٩٦٢م.

٦٩ – بيومى (د. عبد المعطى محمد) الفلسفة الإسلامية فى المشرق والمغرب – القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٧٠ – برهيية (أميل) الفلسفة الهلينستية والرومانية – بيروت سنة ١٩٨٨م.

٧١ – حيا الله (د. حمدى) الأخلاق ومعيارها – القاهرة .

٧٢ – حجاج (د. فوقى) قضايا هامة فى التصوف الإسلامى – القاهرة سنة ١٩٧٦م.

٧٣ – حجازى (أ. د . عوض الله) تاريخ الفلسفة اليونانية – القاهرة – دار الطباعة المحمدية – الطبعة الثانية.

٧٤ – حجازى (أ. د . عوض الله) فى الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية – القاهرة – الطبعة الثانية.

٧٥ – خان (وحيد الدين) الإسلام يتحدى – القاهرة – دار المختار.

٧٦ – خان (وحيد الدين) الدين فى مواجهة العلم – القاهرة سنة ١٩٧٤م.

٧٧ – ديورانت (ول) قصة الحضارة – القاهرة سنة ١٩٧٤م.

٧٨ – ديورانت (ول) قصة الفلسفة – بيروت سنة ١٩٧٢م.

٧٩ – ديكارت (رينيه) التأملات – القاهرة سنة ١٩٦٥م.

٨٠ – ديكارت (رينيه) مبادئ الفلسفة – القاهرة .

٨١ – ريس (أوجست) أفلاطون – القاهرة سنة ١٩٦٦م.

٨٢ – رابو بورت (أ. س) مبادئ الفلسفة – القاهرة سنة ١٩٦٥م.

٨٣ – زقزوق (د. محمود حمدى) تمهيد للفلسفة – القاهرة – الانجلو المصرية – الطبعة الثانية .

٨٤ – زقزوق (د. محمود حمدى) الفلسفة ومشكلة الشك – مجلة الحكمة – ليبيا ١٩٧٦م.

٨٥ – زقزوق (د. محمود حمدى) مقدمة فى علم الأخلاق – القاهرة .

٨٦ – صالح (د. سعد الدين السيد) قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين – القاهرة سنة ١٩٩٠م.

٨٧ – صالح (د. سعد الدين السيد) انهيار الشيوعية – القاهرة سنة ١٩٨٩م.
٨٨ – صالح (د. سعد الدين السيد) الأخلاق فى ضوء الفكر الإسلامى – القاهرة سنة ١٩٩٤م.
٨٩ – صالح (د. سعد الدين السيد) المعجزة والاعجاز فى القرآن الكريم – القاهرة سنة ١٩٩٣م.
٩٠ – صالح (د. سعد الدين السيد) مشكلات التصوف المعاصر – القاهرة سنة ١٩٩٤م.
٩١ – صالح (د. سعد الدين السيد) قوانين الفكر بين الإعتقاد والإنكار – القاهرة سنة ١٩٩٥م.
٩٢ – صالح (د. سعد الدين السيد) المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة سنة ١٩٨٤م.
٩٣ – صعب (د. أديب) مقدمة فى الفلسفة – بيروت سنة ١٩٩٤م.
٩٤ – صليبا (د. جميل) تاريخ الفلسفة العربية – بيروت.
٩٥ – عبد العظيم (د. على) فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم – القاهرة سنة ١٩٧٣م.
٩٦ – عثمان (د. عبد الكريم) الدراسات النفسية عند المسلمين – القاهرة .
٩٧ – عبد العليم (د. صلاح) عقيدة البعث فى القرآن الكريم – القاهرة ١٩٧٣م.
٩٨ – عبد القادر (د. صلاح) القرآن وبناء الإنسان –جدة – سنة ١٩٨٢م.
٩٩ –عبد الله (د. شوقى ابراهيم على) فى العقيدة والأخلاق – القاهرة.
١٠٠ – عبد الجبار (القاضى) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل .
١٠١ –عبد الجبار (القاضى) المحيط بالتكليف – القاهرة .
١٠٢ –عبد الغنى (د. عبد المقصود) الفلسفة الخلقية فى الإسلام – القاهرة ١٤٠٧هـ.
١٠٣ – غلاب (د. محمد) الفلسفة الاغريقية – القاهرة سنة ١٩٣٨م.

١٠٤ - فرغل (د. يحى هاشم) الفكر الإسلامى فى مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة - القاهرة سنة ١٩٨٦م.

١٠٥ - فرغل (د. يحى هاشم) مداخل إلى العقيدة الإسلامية - القاهرة.

١٠٦ - فروخ (د. عمر) تاريخ الفكر العربى - بيروت سنة ١٩٦٢م.

١٠٧ - قدح (د. فؤاد كامل) حقائق الوجود - بيروت.

١٠٨ - قطب (الشيخ سيد) المستقبل لهذا الدين - القاهرة.

١٠٩ - كرم (د. يوسف) تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٧٠م.

١١٠ - كرم (د. يوسف) الطبيعة وما بعد الطبيعة - القاهرة .

١١١ - كرم (د. يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٦م.

١١٢ - كولبه (أزفلد) المدخل إلى الفلسفة - القاهرة سنة ١٩٤٣م.

١١٣ - كواريه (الكسندر) مدخل لقراءة أفلاطون - القاهرة .

١١٤ - لطف (د. سامى نصر) فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى - القاهرة سنة ١٩٧٨م.

١١٥- محمود (الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم) الفلسفة والحقيقة ١٩٧٨م.

١١٦ - محمود (د. زكى نجيب) المنطق الوضعى - القاهرة سنة ١٩٦١م.

١١٧ - محمود (د. زكى نجيب) نظرية المعرفة - القاهرة سنة ١٩٦٩م.

١١٨ - محمود (د. زكى وزميله)دروس فى تاريخ الفلسفة - القاهرة ١٩٤٨م.

١١٩ - مطر (د. أميره حلمى) الفلسفة عند اليونان - القاهرة .

١٢٠- مطر (د. أميره حلمى) دراسات فى الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٨٠م.

١٢١ - ميد (هنتر) الفلسفة ومشكلاتها - القاهرة سنة ١٩٧٥م.

١٢٢ - موسى (د. محمد يوسف) من فلسفة الأخلاق فى الإسلام - القاهرة ١٩٦٣م.

١٢٣ - محمد (د. محمد على) تاريخ التفكير الإجتماعى - بيروت سنة ١٩٧٩م.

١٢٤ – محمد (د. على عبد المعطى) لينيتر فيلسوف الذرة الروحية – الاسكندرية سنة ١٩٧٣م.
١٢٥ – مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) اينشتين والنظرية النسبية – بيروت سنة ١٩٨٠م.
١٢٦ – مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) مع الفلسفة اليونانية – بيروت سنة ١٩٨٠م.
١٢٧ – مغنية (د. محمد جواد) معالم الفلسفة الإسلامية – بيروت سنة ١٩٨٦م.
١٢٨ – مظهر (اسماعيل) فلسفة اللذة والألم – القاهرة سنة ١٩٣٦م.
١٢٩ – مبارك (د. زكى) الأخلاق عند الغزالى – القاهرة .
١٣٠ – نعيم (د. محمد السيد) علم الأخلاق – القاهرة .
١٣١ – هويدى (د. يحى) مقدمة فى الفلسفة العامة – القاهرة سنة ١٩٧٩م.
١٣٢ – هلير (بارتلمى سانت) مقدمة الكون والفساد – القاهرة سنة ١٩٣٢م.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرس موضوعات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الفصل الخامس

الفصل السادس



اعمال المؤلف

الكتب المنشورة

(أ) سلسلة المنطق ومناهج البحث:

١ - قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين - دار الأرقم بالزقازيق ١٩٩٠م.

٢ - قوانين الفكر بين الإعتقاد والإنكار "نقد الفلسفة العقلية" - دار الأرقم ١٩٩٤م.

٣ - المنطق وإتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة - دار الهدى بالقاهرة ١٩٨٣م.

٤ - البحث العلمي ومناهجه النظرية رؤية إسلامية "دار الصحابة بجدة الطبعة الثانية ١٩٩٣م.

(ب) سلسلة الأديان والملل والنحل:

١ - مدخل لدراسة الأديان والملل والنحل - المكتب العلمي الحديث بالزقازيق ١٩٩١م.

٢ - مشكلات العقيدة النصرانية - الطبعة الثالثة دار الأرقم ١٩٩٢م.

٣ - العقيدة اليهودية وخطرها علي الإنسانية - دار الصحابة بجدة الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

(ج) سلسلة العقائد الإسلامية

١ - العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث - دار الصفا - القاهرة الطبعة الثانية ١٩٩١م.

٢ - المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم - دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٣م.

٣ - أفعال الله وأفعال العباد - دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٩٨٩م.

٤ - مشكلات التصوف المعاصر - دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٤م.

٥ - قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية - نشر جامعة الإمارات ١٩٩٨م.

(د) سلسلة المذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة.

١ - إحذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام - الطبعة الثالثة - دار التقوي ١٩٩٣م.

٢ - إنهيار الشيوعية أمام الإسلام - دار الأرقم ١٩٨٩م.

٣ - نظرية التحليل النفسي عند فرويد في ميزان الإسلام دار الصحابة بجدة - الطبعة الثانية ١٩٩٣م.

٤ - الماسونية في أثوابها المعاصرة - دار الصحابة بجدة - الطبعة الثانية ١٩٩٣م.

٥ – الوجودية في ميزان الإسلام – دار الطباعة المحمدية – القاهرة ١٩٨٩م.

٦ – النظام العالمي الجديد "رؤية إسلامية" – دار الأرقم ١٩٩٢م.

(هـ) موضوعات متفرقة:

١ – الإسلام بين تطرف العلمانيين ومغالاة المتدينين – دار الأرقم ١٩٩٣م.

٢ – بين علم الإجتماع الاسلامي وعلم الإجتماع الغربي – الطبعة الثانية – دار الصحابة بجدة ١٩٩٣م.

٣ – مرتكزات النهضة الإسلامية – دار الأرقم ١٩٨٩م.

٤ – أختي المسلمة – دار الأرقم ١٩٨٩م.

٥ – قوانين الدعوة إلى الله – دار الأرقم ١٩٩٢م.

٦ – الأخلاق في ضوء الفكر الاسلامي المكتب العلمي الحديث ١٩٩٤م.

٧ – التواصل الحضاري والحفاظ على الذاتية – دار الصحوة بالقاهرة ١٩٩٢م.

٨ – الإخوان المسلمون إلى أين؟ – مركز يافا للدراسات والأبحاث القاهرة ١٩٩٨م.

ابحاث منشورة بمؤتمرات وندوات علمية:

١ – من تجارب المسلمين التاريخية في تعريب العلوم – كتاب المؤتمر الثاني لتعريب العلوم القاهرة ١٩٩٦م.

٢ – واقع التعريب في العالم العربي – المؤتمر الثالث لتعريب العلوم ١٩٩٧م.

٣ – المنهج العلمي طبيعته وأخلاقياته – ندوة مناهج البحث في العلوم ١٩٩٦م.

٤ – ضرورة إدخال العلوم الشرعية فى برامج التعليم المستمر – مؤتمر خدمة المجتمع والتعليم المستمر المنعقد بجامعة الإمارات بمشاركة أمانة لجنة عمداء مراكز خدمة المجتمع بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية في الفترة من ١٨ : ٢٠ مايو ١٩٩٧م.

٥ – الوقف وأثره في الناحية الإجتماعية والفكرية – ندوة الوقف الإسلامي التي عقدتها كلية الشريعة والقانون تحت رعاية جامعة الإمارات – ٦ : ٧ ديسمبر ١٩٩٧م.

٦ – القروض والمنح الأجنبية "المشكلة والحل الإسلامي – ندوة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في القرن المقبل والتي عقدت في رحاب جامعة الإمارات بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية من ٢٠ إلى ٢٢ ديسمبر ١٩٩٧م.

ابحاث منشورة بمجلات علمية:

١ – اشراط الساعة بين العلم والدين – حولية كلية أصول الدين بالقاهرة – العدد السادس ١٩٨٩م.

٢ – شفاعة الرسول "صلى الله عليه وسلم" (رد علي شبهات المنكرين المعاصرين) – حولية كلية أصول الدين بالزقازيق – العدد الثاني ١٩٩٠م.

٣ – التجربة الدينية في الفلسفة البراجماتية – حولية أصول الدين الزقازيق – العدد الثالث ١٩٩١م.

٤ – كيف نفهم الإسلام وكيف ندعو إليه – حولية أصول الدين – الزقازيق – العدد الرابع ١٩٩٢م.

٥ – الأزهر ودوره السياسي – حولية أصول الدين بالزقازيق – العدد السادس ١٩٩٤م.

٦ – الغزو الإجتماعي – قراءة في وثيقة مؤتمر السكان أصول الدين العدد السابع ١٩٩٥م.

٧ – أساليب الإستشراق في مجال التعريب – العدد الثامن – ١٩٩٦م.

٨ – التحولات العلمية في ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين وأثرها في العقيدة – مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي – العدد الثالث عشر ١٩٩٦م.

٩ – هل هو قرآن أو نص "قراءة في فكر دعاة الحداثة" – أصول الدين الزقازيق – العدد التاسع ١٩٩٧م.

كتب جاهزة للنشر:

١ – المنطق عند المسلمين – بحث مؤلف بتكليف من جامعة الإمارات.





تصميم وتنفيذ إدارة المطبوعات - جامعة الإمارات